

مركز دراسات الوحدة العربية

العقل العربي

أنطولوجيا المجرَّد والعيني

اسكندر عبد النور



مركز دراسات الوحدة العربية

العقل العربي

أنطولوجيا المجرَّد والعيني

اسكندر عبد النور

ترجمة: مصطفى حجازي

العقل العربي

أنطولوجيا المجرَّد والعيني

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

عبد النور، اسكندر

العقل العربي: أنطولوجيا المجرد والعيني/ اسكندر عبد النور؛ ترجمة مصطفى حجازي.

٤٤٨ ص.

ببليوغرافية: ص ٤٢٥ - ٤٣٦.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-804-6

١. العقل العربي. ٢. الوجود، علم. أ. العنوان. ب. حجازي، مصطفى (مترجم).

001.1

العنوان الأصلي بالإنكليزية

The Arab Mind: An Ontology of Abstraction and Concreteness

By Alexander Abdennur

2nd ed. (Ottawa: Kogna Publishing Inc., 2014)

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

email: info@caus.org.lb

يمكنكم شراء كتب المركز عبر موقعنا الإلكتروني

http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، حزيران/يونيو ٢٠١٧

تقدير

أود أن أخص بالشكر الأستاذ محمد عبد الجليل الفهيم، رجل الأعمال والمؤلف الإماراتي، لتشجيعي على كتابة هذا الكتاب ولدعمه المتواصل لهذا المشروع الفكري. كما أخص بالشكر الدكتور زياد حافظ، أمين عام المؤتمر القومي العربي، على نقده المسهب للطبعة الأولى وعلى إبرازه طروحات هذا الكتاب من خلال كتاباته الفكرية القيمة.

وكذلك أعبّر عن شكري للدكتور مصطفى حجازي أستاذ علم النفس السابق في الجامعة اللبنانية، لتوليه ترجمة هذا الكتاب إلى العربية ولتفهمه العميق لأبعاده النفسية والاجتماعية.

المحتويات

قائمة الأشكال

مقدمة المترجم

يمثل هذا الكتاب مقاربة نظرية ومنهجية جديدة وغير مسبوقة في دراسة العقل العربي والثقافة العربية. فالكتابات عن هذا الموضوع وافرة وذات مناح ومنهجيات عديدة تاريخية واجتماعية ولسانية. وهناك أعلام بارزون في هذا المجال عربياً وغربياً. ولا يشكل هذا العمل مجرد إضافة إلى هذه الأدبيات، التي يحاورها المؤلف وينقدها باستفاضة خلال مختلف فصول الكتاب وصولاً إلى استخلاص ما يغذي مادته.

كما أن تعبير العقل العربي الذي يشكل عنوان الكتاب يبدو مدعاة للتحفظ لأول وهلة من قبل العديد من القراء والكتاب، إذ لطالما تعرض هذا المصطلح للتبخيس وإلصاق كل مثالب التخلف وانعدام الفاعلية والجدوى، وصولاً إلى التساؤل الأساس حول ما إذا كان هناك فعلاً عقل عربي.

تتمثل الأصالة والغنى المنهجي والنظري التي يقدمها الكتاب في توظيف معطيات العلوم المعرفية وعلم النفس المعرفي الذي يشتغل على آليات عمل الذهن وكيفية التفكير وليس محتواه. كما يوظف علم النفس عبر ـ الثقافي الذي يتخصص بالدراسة المقارنة بين مختلف الثقافات في أوجه تباينها وتلاقيها، على صعد أنماط التفكير والسلوك والعلاقات، ويرفدهما بعلم النفس البلدي (Indigenous) الذي يدرس أنماط التفكير والسلوك والعلاقات انطلاقاً من المعطيات النوعية للثقافات المحلية، وليس من خلال استيراد المنهجيات الغربية في العلوم الإنسانية وتطبيقها في حالتها الخام كما تم تصديرها إلى الشعوب الأخرى؛ كما دأب الغرب على ذلك في دراسة شعوب العالم الثالث معتبراً معطياته النوعية في العلوم الإنسانية كونية. فمن خلال هذين العلمين (علم النفس عبر الثقافي وعلم النفس البلدي) أصبح معروفاً أن العلوم الإنسانية الغربية ليست كونية كما ادعى الغرب ولا يزال. وإنما هي نسبية، على عكس

العلوم المضبوطة، وبالتالي فلا يفضل إحداها على الأخرى، ولا بد من مقاربة خصوصية مختلف الثقافات انطلاقاً من خصائصها النوعية.

يوظف المؤلف هذه العلوم الجديدة، التي تمثل المناهج البحثية المستقبلية بامتياز، مقارنة بالمناهج التاريخية والتقليدية التي استنفذت إمكاناتها. وفي توظيفه معطيات هذه الفروع المستقبلية يقارب موضوع العقل العربي من منظور جديد يثري البحث ويثير التساؤلات والأفكار حول آليات اشتغال كل من الذهن العربي والغربي بشكل مقارن. ذلك أننا بصدد أكاديمي مستوعب تماماً لثلاثية الفكر والثقافة العربية، والفكر الأوروبي الغربي التجريدي ـ الجدلي النقدي، والفكر الأنغلو ـ أمريكي المرتكز على العينية والتجريبية والبراغماتية. ويرى المؤلف أن العقل العربي هو الأقرب إلى العقل الأوروبي؛ حيث يتصفان كلاهما بالمقاربة الذهنية التجريدية الجدلية النقدية (مما برهن عليه كما سنرى) في مقابل الفكر الأنغلو ـ أمريكي. ومن هنا يأتي عنوان الكتاب، العقل العربي، وعنوانه الفرعي: أنطولوجيا المجرَّد والعيني، إذ يتمثل مجمل هذا العمل في الدراسة المقارنة لأسلوب العمل الذهني لهذين العقلين. وبذلك أتى عمله يتصف بالحيوية والغنى مما يظهر في مختلف فصول الكتاب، من موقع المفكر النقدي، آخذاً القارئ إلى عوالم فكرية وثقافية كاشفة.

فالمؤلف يرأس حالياً المركز الكندي للعلوم المعرفية وتطبيقاتها البحثية والعلاجية والتربوية، وهو ما يجعله أحد المرجعيات في هذا المجال، وذلك إضافة إلى إعداده الفلسفي الأساسي الأوروبي والأنغلو ـ أمريكي. كما أنه قبل هذا وذاك ابن الثقافة العربية واللغة العربية ومتمكن من ناصيتها ويعبر عن اعتزازه بها؛ إذ يفاجئ القارئ بتكرار الاستشهاد بشعر أبي الطيب المتنبي، شيخ شعراء العرب. ولقد عبَّر المؤلف صراحة عن أنه وضع كتابه هذا بهدف التعبير عن اعترافه بالجميل تجاه التراث الثقافي العربي الذي ينتمي إليه عن قناعة ومن موقع الاعتزاز، كما أنه يعبر عن اعترافه بالجميل تجاه اللغة العربية لغته الأم وأدبها العميق، وخصائصها المميزة، وهي ما سيكون لنا وقفة عندها.

ويرى المؤلف أن المقاربة المعرفية الإيبيستمولوجية هي الأكثر فائدة وخصباً من مجرد اللجوء إلى التحليل التاريخي. وبالتالي فالتحليل المعرفي للثقافة العربية هو ما يشكل محتوى كتابه هذا. إذ وضعه بعد تجربة مستفيضة في البحث والتعليم في العديد من الجامعات عربياً وأنغلو ـ أمريكياً، إضافة إلى إسهاماته في العديد من الأبحاث في الموضوع.

يشكل هذا الكتاب محاولة لتحديد أساليب التفكير الملازمة للتعبير الثقافي العربي في سياقاتها المعرفية والاجتماعية الخاصة بها. يحدد المؤلف في مقدمة كتابه مصطلح العقل في مجموعة الاستراتيجيات المعرفية النوعية التي تؤثر في عمليات التفكير وتوصيف النشاط

الوظيفي المعرفي والفكري للفرد والجماعة. وبالتالي يتناول مصطلح العقل باعتباره جملة مقومات أنماط التفكير، حيث يتم توصيف العقل العربي أو الغربي بناء لمجمل أساليب الوصول إلى المعرفة. وبالتالي القيام بفحص الشخصية القومية العربية انطلاقاً من مقومات وآليات اشتغال الذهن وصولاً إلى المعرفة والتفكير وما تؤدي إليه من سلوكات وانفعالات ومواقف واتجاهات. وبالتالي تشكل الديناميات المعرفية محور هذا الكتاب.

وهكذا يركز هذا العمل على التحول من فهم ماذا يريد الآخر إلى فهم كيف يفكر كل طرف. ويشتغل على كيفية بناء القضايا والصراعات نتيجة اختلاف أساليب التفكير الملازمة لمنظورات الثقافات. ذلك حقاً منظور جديد عالي الخصوبة المعرفية، إذ من المعروف في العلاج المعرفي الذي يشكل راهناً نجم الساحة في علم النفس أن طريقة تفكيرنا تحدد كلاً من انفعالاتنا وسلوكاتنا. وأن الصراعات ما بين الأشخاص (زوج ـ زوجة، والدان ـ أبناء... إلخ) تعود في جلّها إلى الأفكار الخاطئة التي يفكر بها كل طرف أو تلك التي يحملها المرء عن ذاته (كما هو الحال في اضطراب الاكتئاب). ويتم العلاج من خلال محاكمة هذه الأفكار الخاطئة والعمل على تصحيحها واستبدالها بأخرى واقعية أو إيجابية. وعليه فإن المقاربة المعرفية في دراسة العقل والسلوك هي ذات فاعلية وخصوبة كبيرتين.

يأخذنا المؤلف على مدى فصول الكتاب الثلاثة عشر في رحلة فكرية وعلمية كاشفة وجيدة التوثيق، بأسلوب يتصف بدرجة عالية من الوضوح، إذ يشرح المفاهيم المطروحة بحيث يقدم للقارئ بياناً وافياً عن المفهوم في مختلف دلالاته وأبعاده مع ما يكفي من الأمثلة والاستشهادات، وكأننا به أستاذ لا يترك مجالاً لغموض أو لبس فيما يقول خلال تعليمه.

وبذلك يكتسب محتوى الكتاب طابعاً موسوعياً نظراً إلى تنوع القضايا المطروحة بأسلوب جلي وطريقة عرض يخرج منها القارئ بحصيلة معرفية وافرة توسع آفاق المعرفة بالموضوع. وبالطبع تثير هذه المادة الغنية وغير التقليدية في استنتاجاتها الكثير من التساؤلات لدى مختلف فئات القراء ما بين حماسة لها وبين العديد من التحفظات بصدد هذه المسألة أو تلك، وهو أمر طبيعي جداً في الفكر العلمي، إذ ليس هناك، كما هو معروف، من يقين قاطع في العلم والنظرية العلمية، وذلك على العكس من يقين الإيمان الديني. فالعلم، كما يعلمنا فلاسفته المعاصرون المشهود لهم من أمثال بوبر وباشلار وسواهما، لا يكون علماً إلا إذا كان قابلاً للتفنيد والنقد والنقض. من خصائص العلم الأساسية قابليته للتجاوز وصولاً إلى تقديم الجديد؛ إذ بذلك وحده تتقدم المعرفة العلمية. كما لا يكون العلم علماً إلا بمقدار ما يثير من تساؤلات ونقد يغني المعرفة ويطورها، من خلال حوار الأفكار. ذلك هو شأن هذا الكتاب الغني بمادته وعوالمه.

يتقدم الكتاب في علاج موضوعه بشكل متدرج، فيبين في التصدير والمقدمة غايات الدراسة وتوجهاتها، ثم يقدم تعريفاً للمفاهيم الأساسية، وخصوصاً المجرد في مقابل العيني؛ فيصف العقل العربي على الصعيد الإيبيستمولوجي المعرفي بأنه عقلاني، متعدد الأبعاد، يتيح تكوين المفاهيم العامة عن الوقائع، يتصف بالتجريد والمقاربة الإجمالية، وثيق الصلة بالمبادئ والأيديولوجيا والمثاليات. كما أنه تصنيفي إلى حد بعيد وييسر التفكير الجدلي، ويعتمد على أوالية العزل التي توسع المدى العقلي، وهو ما يصب في التفكير المتعدد الأبعاد، كما يؤالف بين الفئات المتناقضة؛ الأمر الذي يمكن من اتحادها الجدلي.

في المقابل يبين أن التفكير العيني المميز للاشتغال الذهني الأنغلو ـ أمريكي يركز على العملي المحسوس والملموس، والمواقف المباشرة والقضايا النوعية والبحث عن النتائج العملية المفيدة وعدم الاهتمام بالقضايا الكلية والمجردة، والتركيز على التجربة المباشرة، وقصور توليف الأشياء في كل متكامل، والانصراف عن تحليل الكليات والاهتمام بالمثاليات. كما أن التفكير العيني يتوجه إلى التركز حول الذات والمنفعة الذاتية ويصب في البراغماتية: المهم هو النتائج التي تنفع.

يعتمد المؤلف في البرهنة على هذا التصنيف المجرد/العيني على مادة متنوعة من المعطيات التي يقتبسها من الدراسات العربية والغربية جيدة التوثيق، ويعرضها بأسلوب واضح من موقع المحاكمة النقدية. كما أنه أسس لهذه المقارنة من خلال الاستقصاء التجريبي الميداني لعيّنات من الطلاب الجامعيين العرب والكنديين من كل من لبنان وكندا حيث طبق عليهم عدة مقاييس صادقة علمياً ومعترف بها دولياً، تقيس الأساليب المعرفية وأساليب التفكير ونماذج التوجه الإيبيستمولوجي (انظر الفصل الثاني وملاحق الكتاب). ولقد اتضح من خلال التحليل الإحصائي للنتائج أن هناك فعلاً فروقاً دالة إحصائياً ما بين مختلف عيّنات العرب الفرعية، والعيّنات الكندية في الأساليب المعرفية، إذ بينما يميل الكنديون إلى التفكير العيني، ويرتاحون إلى التعامل مع القضايا الإجرائية/العملانية، يميل الطلاب العرب إلى التفكير المجرد العقلاني والتعامل الإجمالي مع القضايا.

يأخذنا المؤلف انطلاقاً من هذا التأسيس التوثيقي التجريبي وخلال العديد من الفصول في تبيان الخصائص التفصيلية للعقل العربي والثقافة العربية مقدماً مادة وافرة من المعلومات التفصيلية لكل من هذه الخصائص، معززة بالمراجع والأمثلة الواقعية، والمحاكمة الجدلية، وهو ما لا يتسع الحيز المخصص لهذه المقدمة بعرضه بالتفصيل الوافي. إنها جولة بانورامية يتنقل المؤلف في أرجائها فاتحاً عوالم جديدة أمام القارئ.

يخصص المؤلف فصلاً بأكمله للغة العربية وفتنتها وموسيقاها وأوجه قوتها وقدرتها المميزة على توليد الاشتقاقات، وهو ما يدحض بالبرهان الآراء الشائعة التبخيسية حول فقرها وعجزها عن مجاراة معطيات العلوم الحديثة، الإنسانية منها كما التقنية والمضبوطة. يتضح من ذلك أن القصور لا يكمن في اللغة العربية ذاتها بقدر ما يكمن في المشتغلين بها. وتدل تجربة المترجم على صحة استنتاجات المؤلف بصدد اللغة العربية. فلقد تعاونت مع المغفور له نزار الزين رئيس قسم علم النفس في الجامعة اللبنانية خلال عملنا بالتدريس لتعريب علم النفس ووضع مصطلحاته العلمية بالعربية واشتقاق العديد من هذه المصطلحات بلغة عربية فصيحة أصبحت معتمدة عربياً.

ولقد سبقنا إلى ذلك جماعة علم النفس التكاملي في مصر الذين وضعوا بدورهم العديد من المصطلحات العلمية الدقيقة بالعربية. كما كانت اللغة العربية وقدرتها المميزة على الاشتقاق أداة طيعة وبالغة الفصاحة في عملنا بالترجمة العلمية لعدد من أهم المراجع باللغتين الفرنسية والإنكليزية اللتين ترجمنا عنهما، ومن أبرزها ترجمة معجم مصطلحات التحليل النفسي بمفردات بالغة الدقة.

من أبرز إسهامات مؤلف هذا الكتاب نقده ودحضه للتقليد الذي درج عليه الباحثون الغربيون في إبراز سلبيات وأوجه قصور العقل العربي والثقافة العربية وتبخيسهما، إذ يكتفون بالتركيز على أوجه القصور هذه ويطمسون الإيجابيات والإمكانات والأوجه الفاعلة، بينما هم يروِّجون الأوجه الإيجابية للعقل واللغة والثقافة الغربية. وكأن كل ما هو عربي قاصر وسلبي ومفتقر إلى الفاعلية بينما كل ما هو غربي إيجابي ومتقدم وفاعل. ولقد أصابت العدوى الكتّاب والمفكرين العرب الذين يعجبون بالغربي ويتنصلون من قصور وسلبيات ما هو عربي على صعد الفكر واللغة. إننا بصدد الأوالية المعروفة بالتماهي بالمتسلِّط (المستعمر) لجهة تمثل أحكامه السلبية على الثقافة والفكر العربيين والتعالي عليهما وصولاً إلى اعتبار أن النهوض لا يتم إلا بالتنكر للعقل العربي والثقافة العربية وتبنّي المنظورات الغربية في كل المجالات كمخرج وحيد من التخلف والعطالة.

يدين المؤلف خلال معظم فصول الكتاب هذا التفكير المجتزأ أو ثنائي الانقسام من خلال التنكر لإيجابيات العقل العربي والثقافة العربية في مقابل تمجيد الفكر والثقافة الغربيين، مع التغاضي عن سلبياتهما وأوجه قصورهما ومآزقهما العديدة. ينتقد المؤلف هذه الأغلوطات الفكرية الخالية من أي نظرة جدلية لهذه المقاربات المجتزأة وثنائية الانقسام ويعرض بالتفصيل الجوانب الإيجابية والفاعلة والإبداعية لخصائص العقل العربي التي شكلت القسم الأكبر من فصول الكتاب. على أنه لا يغفل عن الأوجه السلبية لهذا العقل بل هو يسلط الأضواء عليها

ويقدم الاقتراحات الناجعة للتعامل معها والعمل على تغييرها. يشكل هذا النقد للتفكير المجتزأ وثنائي الانقسام غربياً وعربياً والدعوة إلى المقاربة الجدلية المتكاملة لوجهَي كل خاصية درساً قيماً للقارئ والدارس، بما يتجاوز التحيزات والأفكار المسبقة والوعي بمعوقاتها، وصولاً إلى تجاوزها في مقاربة تكاملية تحيط وحدها بالواقع.

كما يستوقف القارئ العديد من جولات المؤلف التي يبين فيها ما تتضمنه بعض سلبيات الفكر والعادات العربية التي طالما تكررت الشكوى منها، من إيجابيات توفر حلولاً عملية لقضايا الحياة اليومية، وهو ما يمكن إبرازه وتفعيله بدلاً من تكرار الشكوى منه. من مثل الشكوى المتزايدة من فوضى السير في عاصمة من مثل بيروت والتطلع إلى اعتماد حلول السير المتبعة في عواصم الغرب. يبين المؤلف أن هذه الفوضى تيسر انسياب السير وتسهيله في مدينة تتصف بضيق شوارعها وفرط ازدحامها. ويظهر لنا أنه لو تم تبني أنظمة السير الغربية في وضع الشوارع الحالي وكثافة السير فيها لتعطل السير إلى حد بعيد.

يخصص المؤلف القسم الأخير من كتابه لدراسة أوجه التقهقر الثقافي والفكري العربي فيحلل أسبابها ويقدم اقتراحات سبل الخروج منها من خلال تفعيل المقومات الإيجابية التي قام باستكشافها وعرضها في الفصول الأولى من الكتاب. فيتوقف عند الأسباب الاجتماعية، والعوامل الشخصية في الانهيار الثقافي. أما على صعيد الأسباب الاجتماعية، فيرى المؤلف أن هناك شرطين هما كافيان للتقهقر الثقافي يتمثلان بكل من صغر حجم الكيانات السياسية ومحدودية عدد السكان. ويبين أن هذه الحالة من صغر الحجم وعدد السكان سوف تؤدي إلى تراجع التفكير المجرد متعدد الأبعاد وتراجع التمسك بالمثاليات والأحزاب الأيديولوجية ذات المدى القومي. كما تتراجع الكيانات الثقافية الكلية وتُغْرِقْ الكيان السياسي الصغير في الكيانات الطائفية والإثنية المتصارعة. كما أن صغر الحجم يؤدي إلى بروز الاتجاهات العينية التي تركز على النفعية والمصالح الفردية وتفشي المركنتيلية المالية ومعايير الكسب الفردي. وتؤدي المركنتيلية والجري وراء المنافع الفردية على حساب القضايا العامة إلى بروز الأحزاب المضادة للفكر التي تنحصر في الدفاع عن مصالح فئات صغيرة على حساب الكيان الثقافي الوطني العام. ويقدم المؤلف في هذا المجال تحليلاً معرفياً كاشفاً للأحزاب غير المؤدلجة من قبيل تلك التي برزت في لبنان خلال سنوات الحرب الأهلية على حساب الأيديولوجيات القومية الكبرى. وهو ما أدى لبنانياً وعربياً إلى تفتيت الكيان الوطني، سياسياً وثقافياً، مما نشهده حالياً في أكثر من بلد عربي. ومع تفاقم النفعية تنتشر المحسوبيات في الإدارة ويعم فيها الفساد.

أما العامل الشخصي في الانهيار الثقافي فيرى المؤلف أنه يتجلى على وجه الخصوص في انتشار النزعات التصالحية في حلول الصراعات ما بين الكيانات العربية وعدوها (إسرائيل

تحديداً) والهيمنة الاستعمارية عموماً. وذلك بدلاً من المواجهة الكيانية (السياسية والثقافية) وصلابة المواقف. أصبحت النزعات التصالحية التي تتنازل عن الحقوق الوطنية تصور وكأنها نوع من الذكاء الواقعي تحت شعار المناداة بالسلام والتفاهم بين الشعوب. يرى المؤلف في تكاثر السياسيين التصالحيين الذين يجدون التشجيع والدعم من الغرب، واحتلالهم مراكز القرار السياسي والوطني تهديداً فعلياً للكيان الوطني (سياسياً وثقافياً). فبدلاً من الحالة الصاعدة التي تتصف بالأهداف الجماعية والمواجهة والنضال تحل الحالة المتدهورة التي تتصف بالنفعية الفردية، والبراغماتية وإجراء الصفقات، مع التنازل عن المبادئ، والفساد الإداري، وانهيار المعنويات الجماعية. وهو ما يمكن أن يشكل «كعب أخيل» أو مقتل الثقافة العربية، فيما لو تم استغلاله من قبل أعداء الأمة. وفي المقابل يرى المؤلف أن الخلاص الممكن يكمن في العودة إلى العقل العربي المجرد والجدلي المتمسك بالقيم العليا والأيديولوجيا الجامعة.

يخصص المؤلف الفصل الأخير من كتابه لنقد النظام السياسي الأمريكي الشمالي الراهن وحصاره للناس وحربه على التفكير النقدي ودفعهم إلى التسطيح الفكري. تتحالف المنظومة السياسية مع منظومات الأعمال والإعلام في الحرب على الأيديولوجيات الاجتماعية الكبرى، والحركات المنظمة التي تطرح القضايا الاجتماعية المركزية. يستند هذا النظام إلى فلسفة الذرية الاجتماعية التي تذهب إلى أن المجتمع هو مجموع أفراده، وأن مصالح هؤلاء تشكل مصالح المجتمع ذاته، وأن ما هو خير لهؤلاء الأفراد يشكل هو ذاته خير المجتمع الكلي. تلك هي فلسفة بنثام التي ترى أن الإنسان يبحث عن منافعه وسعادته الشخصية، وأن ليس هناك قضايا كيانية كبرى تخص المجتمع. إنها أنطولوجيا البساطة الفكرية في العمل السياسي لجهة التركيز على الاقتصاد بدلاً من الاهتمام بنوعية الحياة، وكأن الاقتصاد مستقل عن الثقافة والمجتمع. أصبح هذا المنظور البنثامي التبسيطي العيني القاعدة المؤسسة للثقافة الأنغلو ـ أمريكية من خلال تمحوره حول البراغماتية النفعية الفردية. جيريمي بنثام هو فيلسوف الذرية الاجتماعية ذات النزعة الفردية النفعية ما بين أواسط القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. وما زالت فلسفته حول الطبيعة البشرية هذه هي الهادية للمنظومة السياسية ومنظومات المصالح الكبرى المتحكمة بالمجتمع الأمريكي. وكل من يقاوم هذا المنحى التبسيطي الذي يلغي الفكر النقدي يتعرض لمختلف أساليب الحصار والتهميش. فهو لا يعتقل أو يحاكم، كما هو الحال في أنظمة الاستبداد، وإنما هو يتعرض لمختلف أساليب التهويل والحصار. تسد أمامه وسائل الإعلام إذا كان مفكراً نقدياً، ويهمش إذا كان أكاديمياً من خلال منع الترقية والتمويل البحثي عنه، أو حتى توظيفه أساساً، ذلك هو الردع الناعم.

يكشف المؤلف من الداخل ومن خلال الخبرة الحية والمعايشة آليات تسطيح الفكر والردع الناعم، بشكل مفصل ومدعم بالأمثلة مبيِّناً كيف يكرس هذا الواقع باعتباره الحالة الطبيعية

الجيدة والمرغوب فيها وإشغال الناس بمساراتهم المهنية وأمور العيش والارتقاء المادي. وهو ما يصفه، بالرجوع إلى الفيلسوف النقدي ماركوز، بأنه خَلْقٌ للعبودية الحديثة؛ حيث يهمش الناس سياسياً ويصبح من المتعذر قيام التفكير النقدي والاهتمام بالقضايا المجتمعية والكيانية الكبرى.

يحذِّر المؤلف المجتمعات العربية من الوقوع في إسار هيمنة هذه المعايير الثقافية وتبنيها، وهو ما يشكل في رأيه مقتل ثقافتنا العربية.

يختتم المؤلف جولته الفكرية الكبرى هذه في الدعوة إلى ما يمكن أن يكون عملياً وقابلاً للحياة، وهو يتمثل بتبني المذهب الثقافي ـ العربي، أي الدعوة إلى التعاون الثقافي الجامع وحيويته التي يمكن أن تستوعب التجمعات الطائفية والإثنية في إطار وطني وقومي كلي بحيث تصبح هذه التجمعات بمثابة تعبيرات ثقافية فرعية تحمل التنوع والغنى بدلاً من أن تشكل أساساً للتفتيت والصراعات.

كما ينهي عرضه من خلال طرح طاقم من القضايا الحيوية الكبرى للتفاكر والتدبر على المستويات السياسية والاجتماعية والتعليمية انطلاقاً من الخصائص الإيجابية للعقل والثقافة العربيين وتفعيلهما، وصولاً إلى الإمساك بزمام المصير.

عشت خلال ترجمة هذا العمل تجربة فكرية حوارية ثرية مع فكر المؤلف. ولقد بذلت قصارى جهدي للقيام بترجمة أمينة لنص المؤلف وفكره، وحاولت صياغتها بلسان عربي مبين بعيداً من العجمة والتصرف. آمل أن أكون قد أصبت قسطاً كافياً من الصدقية في وضع هذه الترجمة. كما أني أُرحب بأي نقد منصف وأي إشارة إلى موضع وقوع في خطأ الفهم أو الالتباس في المعنى؛ فترجمة أي فكر تمر بالضرورة من خلال استيعاب المترجم الفكري، ومدى استيعابه اللغوي بالطبع.

تصدير

الصراع ما بين الغرب والعالم العربي ـ الإسلامي ذو تاريخ طويل، ومن المحتمل أن يكون ذا مستقبل مديد. إننا محاصرون يومياً بوقائع، غالباً ما تكون دموية، بعواقب هذه الصراعات. كما أننا محاصرون كذلك بواقع الجهود غير الناجعة في التعامل مع هذه الصراعات. ولقد مارس السياسيون المهرة، والمفاوضون، والمستشارون الخبراء جهوداً ضخمة لفهم **ماذا** يريد كل طرف، **وبماذا** يفكر حيال الصراعات السياسية والاجتماعية، والدينية، وكذلك القضايا الأخلاقية. إنما ما قد نحتاج إليه أكثر من ذلك هو المزيد من **التفهم**، فهم **كيف** يفكر كل طرف. ذلك أن صراع الثقافات قد يكون كذلك متجذراً في كيفية الصياغة المفهومية للأساليب المتصارعة للقضايا وكيفية بنائها كنتيجة لاختلاف أساليب التفكير. ذلك أن محاولات فهم أساليب التفكير المختلفة الملازمة لمنظورات الثقافات الأخرى، يساعد أيضاً على القيام بفحص ذاتي نقدي لمنتجاتنا الثقافية، ما قد يؤدي إلى تحسين التواصل بين الحضارات.

يشكل هذا الكتاب محاولة لتحديد أساليب التفكير الملازمة للتعبير الثقافي العربي، وتتمثل غايته الرئيسة بتقديم هذه الأساليب في سياقاتها المعرفية والاجتماعية الخاصة بها. وتتمثل الاستراتيجية الأساس لهذا الكتاب بدراسة الأبعاد المعرفية والإيبيستمولوجية للثقافة باستقلال نسبي عن العوامل التاريخية، والاقتصادية ـ الاجتماعية، والسياسية. يتبنى هذا الكتاب وجهة النظر القائلة بأنه لا يتعين اعتبار النشاط الوظيفي المؤسسي المتخلف والمفكك السائد في المجتمعات العربية على أنه المصدر الوحيد للأحكام التوصيفية حول المنظورات الثقافية العربية، إذ لا بد كذلك من أخذ المميزات الإيبيستمية(*)، والمنهجية، والاجتماعية والجمالية

(*) إيبيستمي (Epistemic) صفة من إيبيستمولوجيا، وإيبيستمولوجيا (Epistemology) من اليونانية القديمة Epistēmē وتعني العلم وLogos وتعني دراسة. إنها ذلك الفرع من الفلسفة الذي يمثل الدراسة النقدية للعلوم بقصد تحديد أصلها وقيمتها وما تؤدي إليه. تتخذ الإيبيستمولوجيا من العلم موضوعها الأساسي متسائلة عن أسسه ومبادئه وطرائقه وصولاً إلى =

لهذه المنظورات الثقافية بالحسبان، إذ إن الشروط الاجتماعية المتخلفة يمكن أن تتضمن، رغم ذلك، منظورات فكرية متكاملة وواعدة. وفي المقابل، قد تتضمن المجتمعات المزدهرة والمنتظمة مؤسسياً، من مثل مجتمعات الغرب، كذلك قيماً اجتماعية متدنية فكرياً وتحمل في طياتها عوامل تخريب كامنة. في الحقيقة، لو أمكن تصدير نزعات أمريكا الشمالية السائدة والمتمثلة بالذرية الاجتماعية، والبراغماتية العينية، ونسبية التعبير الذاتي، والتنوع الثقافي، والميول الاستهلاكية اللذّوية، والأحزاب السياسية المضادة للفكر إلى بلد نام، فإن آثار التفكك الاجتماعي لنزعات من هذا القبيل سوف تؤدي إلى عدم تمكن هذا البلد النّامي من الذهاب بعيداً. نأمل أن تتيح لنا المقاربة الإيبيستمولوجية المقترحة تحديد الملامح الثقافية العربية الإيجابية التي أدى الغليان الراهن إلى طمسها، كما تتيح في الآن عينه رسم وتقويم ملامح الغرب السلبية التي طمسها تفوقه التنظيمي والاقتصادي.

يضاف إلى ذلك، أن العديد من التيارات الثقافية التي فرخت في الغرب ليست عبارة عن تطورات عفوية لحاجات الجماهير الغربية وطموحاتها. لقد تم، بالأحرى، تصميمها وترويجها من قبل جماعات مصالح نوعية تملك النفوذ السياسي والسيطرة الواسعة على وسائل الإعلام. هذه التيارات الثقافية المفبركة التي ترمي، بشكل فوقي وكوني، إلى تحديد كيف يجب أن تكون المعايير ذات الصلة بالحرية، والعلاقات السياسية، والجنسية، وعلاقات النوع الاجتماعي، قد تصبح أسلحة في خدمة الغزو الثقافي، وما يعقبه من سيطرة على المجتمعات الأخرى. البلدان الصغيرة والأقل تقدماً عاجزة فعلياً عن مواجهة هذا الانقضاض الثقافي عليها. تتمثل واحدة من الرسائل الضمنية لهذا الكتاب بأن المقاومة المستمرة ضد هذا الغزو الثقافي تكمن في هوية ثقافية أنجزت مستوى من الوضوح والتكامل ضمن الوعي الجماعي، ومعتمدة من جانب مؤسسات الدولة السياسية والتعليمية.

ويفترض الكتاب، إضافة إلى ذلك، أن بعض الصعوبات التنظيمية التي تواجه المؤسسات العربية تكمن، ويا للمفارقة، في بعض أوجه قوة العقل العربي المعرفية وتعقيداته، وليس مجرد أوجه ضعفه.

= التمييز بين ما يمت إلى العلم وما يمت إلى التخمينات النظرية. كما تبحث في القيمة المعرفية للعلوم عموماً: مدى صلة العلم بالواقع المدروس، وما هي مبادئه الأساسية الفاعلة، وما هي العلاقات البينية بين نظريات العلوم. استعمل الفيلسوف الفرنسي فوكو تعبير Epistémē بمثابة الإطار المعرفي الجامع والقبلي للثقافة في مرحلة معينة ولاختلاف الثقافات. واستخلص فوكو ٣ إيبيستمات للثقافة الغربية: (١) التشابه (وحدة الوجود) بين الأشياء واللغة التي تدل عليها سادت حتى منتصف القرن السادس عشر. (٢) تبدل فجائي إلى إيبيستيمة التصنيف والترتيب في فئات أو مجموعات = بداية العلم: التصنيف والترتيب ومقولة المنظومات. (٣) إيبيستمية جديدة هي التاريخ ومقولة التاريخ = المفهوم الحديث للإنسان وظهور العلوم الإنسانية = تتبع تطور الأشياء وصيرورتها إنها قطائع معرفية أدت إلى تطور العلم الغربي (المترجم).

ومن غايات هذا الكتاب كذلك، التركيز على الجوانب الإيجابية للتجليات الثقافية العربية، وعرض تعقيدها وإبداعها، بما يوفر للطلاب والأكاديميين المهتمين مزيداً من سبل البحث الثقافي التي تنبع إلى حد بعيد من المنظور المعرفي ـ الإيبيستمولوجي المعتمد فيه. كما يتطلع الكتاب كذلك إلى تحديد العناصر المشتركة التي يمكن أن تعزز حساً بالهوية الثقافية العربية. وقد نكون في أمسّ الحاجة إلى إعادة معالجة هذه الهوية وإعادة بنائها في الوقت الذي يرخي الغليان السياسي بظلاله مع كل تعقيداته وانعدام يقينه، إذ يمكن وحدة الرموز الثقافية والقيم الاجتماعية أن تشكل خط الدفاع الأول ضد السيطرة الأجنبية السياسية والاقتصادية، كما أنها من محفزات الوحدة في غمرة الصراعات التفتيتية الراهنة.

يظل البحث والتحليل المقدم في هذا الكتاب مركّزاً على تلك الجوانب المعرفية الدائمة من الثقافة. أنا أتبنى الموقف القائل بأنه يمكن خدمة الفهم بشكل أفضل من خلال التركيز على الدعائم الإيبيستمولوجية للثقافة بدلاً من التركيز على تحليلات الانتفاضات العربية الراهنة وحروبها الأهلية التي تتشابه جوهرياً مع تلك التي قامت في بلاد أخرى. وبالتالي، فالكتاب لا يفرط في أي تحليل في العمق للصراعات السياسية التي تتجلى تدريجاً ولا في تحليل القوى المتغيرة المحركة لها. ففي اعتقادي أنه حين ينجلي غبار الصراع الجاري، تكمن استراتيجية إعادة البناء القاعدية والقابلة للحياة، في إعادة التكوين الفكري وترسيخ دعائم التراث الثقافي. يكمن هذا التراث الثقافي في اللغة العربية وآدابها، وفي التراث الإسلامي في توجهه الإيبيستمولوجي العقلاني.

يقدّم هذا الكتاب ما يزيد على تسعين فرضية ومركز اهتمام يمكن الشغل عليها وتقصّيها بمعزل عما إذا كان القارئ يوافق على النماذج النظرية المقترحة، أو لا يوافق عليها. قد تبرهن المقاربة المعرفية الإيبيستمولوجية على أنها أكثر فائدة وخصباً من مجرد اللجوء إلى التحليل التاريخي في محاولات فهم الغليان السياسي الراهن والملغز، على سبيل المثال، كما استفادت هذه الطبعة الثانية من الكتاب من التعقيبات على طبعته الأولى من قبل الخبراء في الميادين الأكاديمية ذات الصلة بمعطياته.

وتفرض تعقيدات الموضوعات المعالجة الالتزام بأسلوب العلوم الاجتماعية التقني ومصطلحاته. ومن المأمول بأن يكون هذا الأسلوب الأكاديمي قد أصبح أقرب منالاً للقراء، من خلال تقديم الصياغات المفهومية في عناوين فرعية متعددة ومستقلة بعضها عن بعض. كما قد يسهل هذا التنظيم (لمادة الكتاب) على القراء التركيز على الأفكار النوعية التي تهمهم. وإلى أولئك المهتمين جدياً بالتحليل المعرفي للثقافة العربية، فإني أوصي بقراءة شاملة لهذا الكتاب بحيث يستوعبون النماذج النظرية المقدمة فيه.

أنا أرى هذا الكتاب بمثابة انخراط في مشروع جاد يأتي في أوانه، إذ إنه ليس نتاج ممارسة عابرة أو مغامرة صحافية. فلقد انخرطت في هذا المشروع بعد تجربة مستفيضة في البحث والتعليم المتعدد الاختصاصات. كما يمثل الجهد المبذول في هذا العمل تعبيراً عن عرفاني بالجميل تجاه التراث الثقافي العربي الذي نشأت في أحضانه، والذي نمى في وجداني، وتوصلت إلى إيلائه المزيد من الحب والتقدير. يمثل هذا الكتاب تعبيراً عن عرفاني بالجميل لكون اللغة العربية العظيمة هي لغتي الأم، ولأدبها العميق، وللعديد من المنظورات الاجتماعية والفكرية القابلة للازدهار التي وفرتها هذه الثقافة لي.

أخيراً، وقد يكون ذلك هو الأكثر أهمية، فإن هذا الكتاب ليس مكرّساً كوصفة لحل النزاعات ولا هو مكرس لحل المشكلات الدولية، كما أنه ليس دعوة إلى التسامح والسلام؛ إنه في المقام الأول محاولة للفهم، إذ غالباً ما تنتج العديد من الأمور الطيبة عن محاولات الفهم الأصيلة.

اسكندر عبد النور

أيار/مايو ٢٠١٤

مقدمة

من المهم بغية الوصول إلى فهم شامل لثقافة شعب من الشعوب، امتلاك معرفة عن كل من المقومات المكونة لتلك الثقافة. تتضمن هذه المقومات، الموجودة في كل الثقافات، من ضمن أشياء أخرى القيم الجلية في منظومة معتقدات هذه الثقافة، والمعايير الاجتماعية، والعادات؛ وأسلوب التعبير الذاتي الذي يتمظهر في لغة الثقافة، والأدب، والفنون، والمعرفة المستقاة من حكمة تراثها الشعبي، وكل من الفلسفة والعلم. ويتعين تحليل كل من هذه المكونات ضمن إطار زمن التغيير الاجتماعي، مع إيلاء الاهتمام بالتباينات المناطقية. وبالتالي، فمع أنه قد يبرز مخطط ثقافي سائد من خلال دراسة كهذه لشعب من الشعوب، فإن ذلك لا يتضمن بالضرورة وجود مستوى عال من الاتساق ضمن تلك الثقافة. في الحقيقة، قد تتضمن ثقافة شعب ما العديد من التناقضات، من مثل تواجد عناصر تقليدية محافظة ضمن تيارات ليبرالية حداثية، وكذلك الصراعات ما بين الملل الدينية، أو الجماعات اللسانية.

لا يمثّل الوصول إلى فهم شامل، من هذا القبيل، للثقافة العربية مجرد مهمة كبيرة، وإنما هو يمثّل مهمة غير مضمونة النتائج. ينبع انعدام الضمانة هذا من كون توجهات السمات التي تم تحديدها معرضة لفعل قوى التغيير الاجتماعي، والتحديث، إذ إن الشروط الاقتصادية والاجتماعية في المجتمعات العربية، وأنماط تنشئة الأطفال، وكذلك مستوى التربية والتعليم، تمر بمرحلة تغيير متسارعة، وهو ما جعلها تنعكس على المؤسسات الاجتماعية، وعلى التعبير عن المعايير الثقافية، إذ لا يكمن التحدي الحقيقي في تحديد منظومة معقولة من السمات الثقافية لجماعة معينة، في زمان ومكان معينين، وإنما هو يكمن في تحديد أية من هذه السمات معرضة للزوال، وأيتها قابلة للاستمرار والتكيف للبنى الاجتماعية الجديدة. فكل المحاولات الفكرية لوصف «الشخصية القومية العربية» فشلت حتى الآن في تمييز الدائم من المتحول في السمات الثقافية.

تمثل رد فعل المفكرين على ضخامة مهمة تطوير فهم شامل للثقافة العربية في البحث عن مقاربات أكثر بساطة تستطيع، وصف وتفسير بعض من السلوكيات العربية الفردية أو الجماعية، والتنبؤ بها، بقدر معين. ولقد برزت لهذه الغاية مقاربتان رئيستان، منذ أوائل الخمسينيات، ترميان إلى إنجاز فهم مبسط للثقافة العربية.

تمثلت أولى المقاربتين بالبحث عن سمات شخصية نموذجية في بعض المناطق العربية. تم تحديد السمات المشتركة، في هذه المقاربة، في المقام الأول على مستوى الأفراد، واعتبرت من ثم بمثابة مكونات لـ «الشخصية القاعدية»، أو «الشخصية القومية». يستند مفهوم الشخصية القومية إلى الملاحظة التي تذهب إلى القول بأن الكائنات البشرية التي تنشأ في بيئة مشتركة تبدي سمات مشتركة في نشاط شخصيتهما الوظيفي وسلوكاتهما، وأن هذه السمات منتظمة عبر مختلف الوضعيات، وقابلة بالتالي لأن يتم اكتسابها اجتماعياً وانتقالها إلى أجيال لاحقة. ولّدت هذا المقاربة نمطين من البحث، يتبنى أولهما مقاربة أناسية وتحليلية، بينما ينخرط الثاني في استقصاءات إمبيريقية محدودة تلجأ إلى استخدام الاستبيانات، والمقاييس النفسية المنشورة. أما المقاربة الثانية فتوجهت نحو الوصول إلى فهم مبسط يؤكد لتحديد أنماط التفكير، استخراج الأساليب المعرفية الكامنة التي تصف «العقل العربي» النموذجي. وسيطلق على هذه المقاربة تسمية المقاربة المعرفية ـ الإبيستمولوجية.

أولاً: البحث حول الشخصية القومية العربية

١ ـ الدراسات الأناسية(*)

يتضمن نمط الأبحاث الأول الذي أجري على الشخصية القومية العربية الدراسات الأناسية (Anthropological) والتحليلية التي قام بها المسافرون والأكاديميون الغربيون أساساً منذ أواسط القرن الثامن عشر. سادت هذه الدراسات في كتابات المحللين المعنيين بالشأن السياسي، وخصوصاً في النصف الأول من القرن العشرين. غالباً ما قارب هؤلاء الكتاب «المستشرقون»، تبعاً لإدوارد سعيد[1]، الملامح الثقافية العربية انطلاقاً من اعتبارات السيطرة، والتميز الأيديولوجي، والإدراك الثباتي، والتقويم السلبي لأنماط الثقافة العربية. وفي المقابل، كان المحللون الاجتماعيون العرب مهتمين بحماسة كبيرة بإصلاح ما اعتبروه المظاهر المتخلفة

(*) أناسة (Anthropology) من Anthropos إنسان وLogy علم. هي أحد مذاهب العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تدرس كل مظاهر الحياة الإنسانية في المجتمع وتجليات الثقافة من مثل أنماط الحياة، ونظم القرابة والرموز والتقنيات والتنشئة. ونشط هذا المذهب العلمي خصوصاً في مجال دراسة شعوب العالم الثالث. ومن الشائع استخدام المصطلح الأجنبي معرباً (المترجم).

(١) Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

من المجتمع العربي مقارنة بالنماذج الغربية. وبالتالي فلقد ركزوا على بعض الممارسات والمعايير الجامدة التي اعتبرت معوقة للتحديث.

٢ ـ الدراسات الإمبيريقية

ابتدأ النمط الثاني من البحث حول الطابع العربي الوطني في مطلع الخمسينيات واستخدم الدراسات الإمبيريقية (Empirical)[٢]. استخدمت معظم الدراسات الاستبيانات أو المقاييس المقننة لبعض الاختبارات النفسية (من مثل، التسلط، العصابية، المكيافيلية، ومركز الضبط Locus of Control). تركز هذه الدراسات على النزعات المعيارية، والإدراكات، والمواقف الاجتماعية، ولا يزال هذا النوع من الأبحاث يُجرى من جانب الطلاب الذين يعدون أطروحات في علم الاجتماع، وعلم النفس عبر الثقافي[*].

نشرت مراجعات الأدبيات حول الشخصية القومية العربية من قبل مؤلفين من أمثال فؤاد مغربي[٣]، ورافائيل باتاي[٤]، وحليم بركات[٥]. لن تتوسع هذه الدراسة في هذه الأدبيات باعتبار أن ذلك قد تم من قبل المؤلفين المذكورين أعلاه وسواهم. وإنما هي ترجع، بدلاً من ذلك، إلى تلك المواد ذات العلاقة المباشرة بغاياتها. لاحظت مراجعة الأدبيات حول الشخصية القاعدية العربية التي قام بها المغربي[٦] أن عدداً من الخصائص السلبية قد أُلصقت بالعرب. ولقد تضمنت سمات من قبيل الانفعالية، واللاعقلانية، وميول الارتياب والاضطهاد، والعدوانية العائمة، وقصور اختبار الواقع، وصدارة العار بمثابة دافع للسلوك، والتجاذب الوجداني، والتذبذب الفجائي للمزاج ما بين الاكتئاب والنشوة، والاستقطاب ما بين المديح والملامة، وقصور الروح التعاونية، القدرية، والتسلطية. ومن الجدير بالملاحظة في هذا السياق أن البحث عن السمات

---

(٢) انظر على سبيل المثال: E. Terry Prothro and Levon Melikian, «Social Distance and Social Change in the Near East,» *Sociology and Social Research*, vol. 37, no. 1 (October 1952), pp. 3-11, and Levon Melikian, «Some Correlates of Authoritarianism in Two Cultures,» *Journal of Personality*, vol. 42 (1956), pp. 237-248.

(*) علم النفس عبر الثقافي (Cross-cultural Psychology) يمثّل الدراسة العلمية للسلوك الإنساني والعمليات العقلية في تنوعها واستقرارها في ظل مختلف الشروط الثقافية. إنها توسع إطار طرائق البحث وصولاً للاعتراف بالتنوع الثقافي في السلوك واللغة والمعاني. إنه يعيد فحص كل الموضوعات المركزية لعلم النفس الغربي في علم النفس عبر الثقافي في محاولة لفحص مدى عالمية هذه المفاهيم. كما أنه يتضمن البحث عن القواسم العالمية المشتركة الممكنة في السلوك والعمليات العقلية من تعريفاته المتنوعة: «الدراسة العلمية للسلوك الإنساني وقابليته للانتقال مع الأخذ بالاعتبار تأثير الطرق التي يتأثر بها السلوك ويتشكل من قبل القوى الاجتماعية والثقافية. ويركز على دراسة أوجه الشبه والاختلاف ما بين الثقافات وتأثيراتها في السلوك والنظرة الذهنية والمواقف والانفعالات ونظم العلاقات (المترجم).

(٣) Fouad Moughrabi, «The Arab Basic Personality: A Critical Survey of the Literature,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 9, no. 1 (February 1978), pp. 99-112.

(٤) Raphael Patai, *The Arab Mind*, 3rd ed. (New York: Charles Scribner, 1983).

(٥) Halim Barakat, *The Arab World: Society, Culture and State* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993).

(٦) Moughrabi, «The Arab Basic Personality: A Critical Survey of the Literature,» pp. 99-112.

العربية السلبية ما زالت تشكل مغامرة جذابة، كما يتجلى ذلك في أطروحة «البربرية الجديدة» التي قال بها[7]. تتبنى أطروحة البربرية الجديدة تفسيرات العنف السياسي التي تتغاضى عن المصالح السياسية والاقتصادية وسياقاتها عندما تقوم بوصف العنف، كما تقدم «الإرهاب» كنتاج للسمات المتأصلة في الثقافات المحلية.

قدم المغربي أربعة انتقادات أساسية للبحث الإمبيريقي حول شخصية العرب القاعدية. يتمثل **أولها** بمسألة مدى تمثيل عينة الدراسة، إذ استندت بعض الأعمال إلى تقارير روائية مبسترة من سكان القرى، واستند بعضها الآخر إلى سكان المدن، بينما استند سواها إلى روايات طلاب جامعيين وبعض سكان الحضر المتعلمين. تتجاهل التعليمات المستخلصة من دراسات كهذه (مجتزأة) تنوع مكونات المجتمع العربي.

أما **ثانيها** فيتمثل بتجاهل النموذج الثباتي، الذي يجرى عليه ذلك البحث، لواقع التغيرات في ممارسات تنشئة الأطفال، والتحضر السريع، والتعليم، والظروف الاقتصادية، التي تنعكس باستمرار على الممارسات الاجتماعية. وهناك قصور، في المقام **الثالث**، في مكاملة هذه السمات، إذ إن سمات من قبيل العدوانية العائمة، والريبة، والتسلطية، والقدرية ليست حكراً على العرب تحديداً. إذ تحتاج سمات كهذه، كي تكون ذات قيمة تفسيرية، إلى تكاملها ضمن سياق سلوك قومي، وبالتالي تكون ممثلة لمتلازمة (Syndrome) من الخصائص. وهناك في المقام **الرابع**، مشكلة الميل الاختزالي الذي وجد المغربي أنه يميز بعضاً من هذه الأبحاث، إذ من الممكن أن تستخدم الأدبيات نفس الاجتماعية لنفسنة (Psychologize) الصراعات (إضفاء الطابع النفسي عليها)، وهو ما يؤدي إلى اختزال المشكلات الاجتماعية والسياسية المعقدة، إلى نوع من العلاقات الإنسانية، الأمر الذي يؤدي إلى تفسيرات خاطئة للواقع الأكثر تعقيداً.

أجرى السيد يسين[8] نقداً آخر للدراسات الغربية للشخصية القومية العربية؛ إذ يرى أن توصيف العرب من قبل المستشرقين والأكاديميين الإسرائيليين المعادين بمثابة تحريف لصورة الإنسان العربي وبمثابة شكل من الحرب النفسية. يعرف يسين مفهوم الشخصية القومية باعتباره يمثل الخصائص المميزة النفسية، والاجتماعية، والحضارية ذات الثبات النسبي. وهو يميز ما بين الملامح الثانوية الخاصة بمناطق معينة من العالم العربي، وبين الملامح الأولية المشتركة المميزة لمجمل الأمة العربية.

---

(٧) Dag Tuastad, «Neo-Orientalism and New Barbarism Thesis: Aspects of Symbolic Violence in the Middle East Conflicts,» *The Third World Quarterly*, vol. 24, no. 4 (August 2003), pp. 591–599.

(٨) السيد يسين، **الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١).

استعرض بركات الأبحاث الأساسية حول الشخصية القومية العربية[٩]، واقترح مقاربة بديلة لدراسة الثقافة العربية المميزة. وهي مقاربة لفحص التوجهات القيمية العربية في سياقاتها الاجتماعية والتاريخية. وهو يُعَرِّف القيم كمعتقدات حول الأشياء المرغوب فيها، والغايات، وأشكال السلوك الإنساني، ويرى أن هذه القيم ناظمة للعلاقات الاجتماعية، ومحددة لمعنى الوجود الإنساني. وتتفاوت توجهات القيم، تبعاً لبركات حسب الطبقة الاجتماعية، ومدى التعرض لمؤثرات العالم الغربي. ويقترح بركات، بغية تحديد توجهات القيم، تقدير المواقع الجماعية العربية على مقياس ثنائي القطب من مثل القَدَرية في مقابل الإرادة الحرة، والانفتاح في مقابل الانغلاق الذهني، الطاعة في مقابل التمرد، الجماعية مقابل الفردية، والماضي مقابل المستقبل.

يمكن أن تكون القيم أداة مفيدة لوصف الفروق الكلية عبر الثقافية. وإنما يصعب تقدير الفروق ما بين القيم على كل من المستوى الجماعي والمستوى الفردي. يمكن للقيم، تبعاً لبيري وآخرين، أن تمثل نوعاً من التكوين الوسيط ما بين المواقف الكونية والمواقف النسبية[١٠]، إذ تعتبر بنية القيم كونية، ولكن تبنّيها عملياً هو مسألة نوعية ثقافياً. في رأيي أنه بينما يمكن لتحديد وضعيات هذه القيم على الخط المتصل (ما بين الكونية والخصوصية) أن يوفر لنا وصفاً لاتجاهات القيم في الزمان والمكان، إلا أن تقديراً من هذا القبيل يفشل في توفير فهم دينامي للتفاعل بين وضعيات هذه القيم. يتطلب التوصل إلى مخطط يبين فرادة ثقافة ما، ويكون، في الآن عينه، قادراً على التنبؤ بالسلوك المستقبلي، فهماً للتفاعل ما بين المقومات المكونة لهذه الثقافة.

ثانياً: البحث المعرفي[*] ـ الإيبيستمولوجي

تركز المقاربة الثانية الرئيسة في دراسة الخصائص الفريدة للثقافة العربية على تحديد أنماط التفكير، أو التوجهات المعرفية الضمنية. الإيبيستمولوجيا هي ذلك الفرع من الفلسفة الذي يستقصي أصول المعرفة وطرائقها وصلاحياتها وحدودها. والإيبيستمولوجيا وثيقة الصلة بعلم النفس باعتبار أن العمليات المعرفية، والإدراك، والذاكرة، والفهم، والتفكير، هي موضوعات يتم بحثها من خلال علم النفس الإمبيريقي. إلا أن المذهبين العلميين يختلفان في كون علم النفس معني فقط بوصف الظواهر العقلية وتفسيرها، بينما الإيبيستمولوجيا مهتمة بتقديم الظواهر

(٩) Barakat, *The Arab World: Society, Culture and State*.

(١٠) John W. Berry [et al.], *Cross-Cultural Psychology: Research and Applications*, 3rd ed. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011), chap. 4.

(*) معرفي (Cognitive) ومعرفة (Cognition) المعرفة هي العملية الذهنية لاكتساب المعرفة والفهم من خلال التفكير، والتجربة والحواس. علوم المعرفة (Cognitive Sciences) دراسة الذهن وعملياته بالاستناد إلى تفاعل المذاهب العلمية والعلاقات بينها: اللسانية، العلوم العصبية، الذكاء الاصطناعي، الفلسفة، الأنثروبولوجيا، وعلم النفس (المترجم).

العقلية، وعلاقتها بالموضوعات الخارجية، وآثارها في أنماط اكتساب المعرفة. فالأنماط المعرفية الخاصة بجماعات اجتماعية بإمكانها أن تصبح مظاهر مستمرة من التعبير الاجتماعي، وبالتالي تصبح الثقافة قادرة على دعم الأنماط المعرفية ونقلها. وهكذا، فتأثير الثقافة على معالجة المعرفة يمكن وصفها باعتبارها إيبيستمولوجيا الثقافة.

١ ـ مفهوم باتاي للعقل العربي

يستعمل رافائيل باتاي مصطلح «العقل العربي» كعنوان لعمله الذي ظهر لأول مرة عام ١٩٧٣، ثم طبع طبعتين ثانية وثالثة في العامين ١٩٧٦ و١٩٨٣، وهو ما أدى إلى انتشار هذا المفهوم وتداوله. يبدأ باتاي في **العقل العربي** انطلاقاً من الموقف القائل بأن أي تقرير حول عقل جمهور معين هو، بالضرورة، مجرد تجريد، إذ هناك عملياً عقول، ونفوس، وخصائص فردية أو شخصية فقط. إلا أنه بالإمكان الكلام عن «شخصية قاعدية قومية»، وعن «شخصية جماعية»، أو «طابع وطني» يمثل الخصائص القابلة للتمييز والمشتركة بين الأفراد الذين يشكلون جزءاً من أي محيط ثقافي. وتبعاً لباتاي فهذه الشخصية القاعدية، أو طابع التجمع البشري الحصين، يمكن وصفها بشكل أفضل بـ«الشخصية النموذجية». مصطلح «النموذج» كما هو مستعمل من قبل علماء النفس الاجتماعي، مستعار من علم الإحصاء، حيث يدل على القيمة أو الرقم الأكثر تكراراً في سلاسل أرقام معينة. وهكذا يتمثل الطابع الوطني أو الشخصية الوطنية لشعب معين بالمجموع الكلي لسمات الشخصية النموذجية الموجودة في الجمهور الوطني. وهو ما يعني، بالتالي، أن التعبير الشخصي لسمات ذلك النموذج لا يعدو كونه الأكثر دلالة وتكراراً إحصائياً في الجماعة المدروسة، ولا يعني بحال أن كل واحد من أعضاء هذا التجمع البشري يبدي هذه السمات. اقترح سبربر موقفاً مماثلاً يذهب إلى أن الظواهر الاجتماعية تتطور من خلال التواصل بدءاً من العمليات المصغرة على المستوى النفسي الفردي وصولاً إلى البنى المكبرة على مستوى الثقافة[١١]. وهكذا يمكن النظر إلى الثقافة بمثابة توزيع التصورات المعرفية (الإدراكات، والتفضيلات، والأفكار التي يحملها الأفراد)، والتي تتباين في درجة انتشارها أو عدواها (النفسية).

كان المقصود من استعمال باتاي مصطلح «العقل» أن يعكس نيته في تقديم تصور متكامل للسمات التي تستوعب في مجموعها الشخصية النموذجية، والتي يمكنها أن تعادل الطابع الوطني. استعمل باتاي مصطلح «العقل» للإشارة إلى المجموع الكلي للدوافع، والسمات، والمعتقدات، والقيم، والمعايير التي يتقاسمها مجموع الجمهور الوطني. تتخذ الدراسة الحالية الموقف القائل بأن أوجهاً كهذه للثقافة تتضمن نمطين مختلفين من المتغيرات، أي:

(١١) Dan Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach* (Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996).

المتغيرات ذات الصلة بالشخصية، والمتغيرات ذات الطابع المعرفي. لا يميز باتاي، في وصفه هذه السمات والقيم واستقصاء جذورها، بين هذين النمطين من المتغيرات، حيث يدمجهما ضمن منظومة من الملامح المُمَيِّزة التي يقدمها كـ عقل. تبدو مقاربته على أنها متسقة مع التقليد العلمي الاجتماعي الثقافي والاجتماعي التاريخي(١٢).

تختلف الأنماط أو الأساليب المعرفية (من مثل التجريد، والعينية، والبساطة ـ التعقيد، وتمفصل المجال) عن السمات المتمحورة حول الشخصية من قبيل التسلطية، والمحافظة/ الليبرالية، القلق، ومركز الضبط(*). السمات المعرفية هي أكثر ديمومة وثباتاً في وجه التغيير الاجتماعي، من السمات المرتكزة على الشخصية، التي تتعرض للتغيير بشكل مباشر من خلال التغيرات البنيوية. ارتكز تفسيره لبعض المعايير الاجتماعية (وخصوصاً في المجال الجنسي) على وصف الممارسات التقليدية التي لم تعد قيد الممارسة في أجزاء واسعة من الوطن العربي، حتى عندما نشر كتابه. ولقد انتقص، فوق ذلك، من وظيفة المقاربة المعرفية من خلال شروح مستفيضة للسمات بتعابير أناسية وتاريخية. تؤكد المقاربة ذات الارتكاز المعرفي بدرجة أقل السببية الاجتماعية للسمات وبدرجة أكبر تفاعلها وكيفية تأثير هذا التفاعل في السلوك. وتميل المقاربة المعرفية الحقيقية، فوق ذلك إلى التركيز على الفاعلية الوظيفية لسمة معينة بوصفها جزءاً من نمط تفكير أكثر عمومية.

على سبيل المثال، يلجأ باتاي إلى ممارسات تنشئة الأطفال كي يفسر النزعة العربية لإطلاق النيات والوعود من دون العمل على تنفيذها. يتجاهل هذا المنشأ السلبي الأسباب الوظيفية من مثل استعمال الصياغات التوكيدية للتعبير عن المواقف واتخاذها.

٢ ـ مفهوم الجابري للعقل العربي

الجابري مسؤول عن الانتشار الشعبي لمفهوم العقل العربي والاهتمام به(١٣). فهو يميز في كتابه بعنوان **تكوين العقل العربي** ما بين الفكر العربي والعقل العربي. تحيل كلمة «فكر»

(١٢) انظر: L. S. Vygotsky, *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*, edited by Michael Cole [et al.] (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978). (Original work published 1921); M. Cole, «An Ethnographic Psychology of Cognition,» in: Richard W. Brislin, Stephen Bochner and Walter Joseph Lonner, eds., *Cross-cultural Perspectives on Learning*, Cross-cultural Research and Methodology Series (Beverly Hills, CA: Sage, 1975), pp. 157-175, and Aleksandr R. Luria, *Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976).

(*) مركز الضبط (Locus of Control) هو أحد مصطلحات علم النفس الاجتماعي ويعني مركز انطلاق المواقف أو السلوك. وهناك مركز ضبط داخلي حيث ينطلق الشخص من إرادته الذاتية في تحديد سلوكه، ومركز الضبط الخارجي حيث يكون التصرف نابعاً من إملاءات سلطة خارجية تفرض التصرف (المترجم).

(١٣) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)؛ **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز =

إلى مختلف أشكال النتاج الفكري (أفكار، أبحاث مكتوبة، منظومات الاعتقاد) التي تنتجها وتستعملها ثقافة ما، بينما يحيل «العقل» إلى «أداة للتفكير»[14]. التمييز ما بين الفكر كمحتوى والفكر كأداة للتفكير هو تمييز اعتباطي، ما دام كلاهما متداخلين، تماماً كما يعبّر اللسان عن التفكير ويبنيه في آن معاً. إلا أن الجابري يصر على أن التمييز ما بين الفكر كنتاج أو محتوى والفكر كأداة (العقل) يشكل ضرورة لمسعاه العلمي. فهو يصرح بأن مسعاه الفكري الأساسي يتمثل بتحديد استراتيجيات التفكير التي أثّرت في الفكر العربي أو شكلته. وبينما هذه المقاربات الفكرية تأثرت هي ذاتها بالشروط الاجتماعية والتاريخية الخاصة بالواقع العربي، فهي في الآن عينه تشكل قوة فاعلة في تشكيل المنتج النهائي المتمثل بالفكر العربي. موجز القول، تتمثل غاية الجابري الرئيسة، كما صرح بها في **الفصل الأول** من كتاب **تكوين العقل العربي**، في كشف استراتيجيات التفكير الضمنية، أو كشف القواعد الإيبيستمية التي أثرت في الفكر العربي في العصور الكلاسيكية. إنه يسعى إلى الكشف عن هذه الاستراتيجيات الإيبيستمية من خلال تحليل التراث العربي المكتوب حيث يفترض أن تَكْمُن هذه الاستراتيجيات. أما الدراسة الراهنة فهي أكثر اتساقاً مع مقاربة الجابري ذات المرتكز ـ المعرفي.

٣ ـ العقل في مقابل عمليات التفكير

هناك تعريفان ضمنيان في طريقة استعمال كلمة «عقل». يُفهَم العقل عموماً على أنه جملة المعالجات العقلية الكلية المنظمة التي تتضمن عمليات التفكير. وغالباً ما يستخدم بشكل أكثر تحديداً كي يدل على عمليات التفكير فقط من مثل الإدراك، الانكباب، الذاكرة، واستخدام قواعد التفكير السببي، والصدق المنطقي، وعمليات الاستنتاج من قبيل الاستدلال والاستقراء، والحساب العقلاني لحل المشكلات وتحقيق الغايات. تعتبر عمليات التفكير هذه كونية.

يحيل مصطلح «العقل» في هذه الدراسة إلى مجموعة من الاستراتيجيات المعرفية النوعية التي يمكن أن تؤثر في عمليات التفكير في اتجاه معين وبالتالي تُوَصّفْ النشاط الوظيفي المعرفي والفكري لفرد أو جماعة ما. هذه الاستراتيجيات أقل تعرضاً للاضطراب من عمليات التفكير القاعدية، وهي تنتج عن تأثير الثقافة والفوارق الشخصية. على سبيل المثال، فالاعتماد المنتظم على بعض المقاربات المنهجية (من قبيل، المقاربة المكبرة مقابل المصغرة، أو النظرية مقابل الإمبيريقية) بإمكانها التأثير في تنظيم المعلومات، والتفكير الناجم عنها. فالأساليب

= دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)؛ **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، و**العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١).

(١٤) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ١٥.

الإيبيستمية بإمكانها أن تُوَصِّف التفكير والتصرف. وكما ستتم مناقشته لاحقاً في هذا الكتاب، يمكن لأسلوب عقلاني أو إيبيستمولوجي إمبيريقي أن يؤثر في الأولويات والتوجهات في البحث وما يعقبها من اتخاذ قرارات، بفضل تأثيرها النوعي في تنظيم المعلومات. وهكذا، بإمكاننا الكلام عن عقل جماعي ما انطلاقاً من تمييز الملامح المعرفية. أضاف باتاي تأثير القيم والمنظورات المعيارية، والسمات الشخصية إلى هذه الصياغة المفهومية للعقل.

ثالثاً: المقاربة الخاصة بهذه الدراسة

خلال عقود عديدة، درس علماء الأناسة الثقافية وعلماء النفس عبر ـ الثقافي السلوك باعتباره نتاج البيئة الفيزيقية والاجتماعية التي يعيش فيها الناس؛ حيث اعْتُبِرَتْ هذه الشروط بمثابة العوامل المسبقة الحاكمة للنشاط النفسي. وحدث تحول رئيس بين علماء الأناسة عندما أصبحت الثقافة تُعَرَّف انطلاقاً من معانيها الذاتية[١٥].

شجع هذا التحول محاولات فهم خصائص أنماط سلوك شعب ما، بتعابير ثقافية باعتبارها معاني مشتركة تبنى من قبل أعضاء هذه الثقافة خلال تفاعلاتهم الحياتية. ويشير بيري وآخرون إلى تحول مماثل في علم النفس عبر ـ الثقافي[١٦]. ولا تحظى الشروط الخارجية إلا بالقليل من الاهتمام في الأبحاث التي تدرس الفروق عبر ـ الثقافية في نماذج التعرف إلى الظواهر[١٧]، أو في معايشة الانفعالات[١٨] وبالتالي، تعترف أغلبية كبيرة من علماء النفس عبر ـ الثقافي، بأنه يتعين أن تكون الثقافة «هناك في الخارج» و«هنا في الداخل» في آن معاً[١٩].

تتمثل غاية هذه الدراسة الأولية بفحص الشخصية القومية العربية من خلال التركيز على «العقل» باعتباره جملة مقومات التعرف الخفية أو أنماط التفكير. وسوف يتم توصيف العقل العربي الجماعي معرفياً بناءً لمجمل أساليب الوصول إلى المعرفة ومعالجتها المأخوذة من علم المعرفة. ولقد اتضح أن هذه الأساليب المعرفية منتشرة بدرجة عالية ضمن الشخصية وتنزع إلى تكوين أنماط ثابتة من التفكير التي يمكن أن تؤثر في السلوك. يتيح هذا الاستقرار والانتشار للأساليب المعرفية ضمن الشخصية أن تستمر في مواجهة التغيير الاجتماعي، وباعتبارها أنماطاً

---

(١٥) انظر على سبيل المثال: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973).

(١٦) Berry [et al.], *Cross-Cultural Psychology: Research and Applications.*

(١٧) انظر: Kaiping Peng and Richard E. Nisbett, «Culture, Dialectics and Reasoning about Contradiction,» *American Psychologist*, vol. 54, no. 9 (September 1999), pp. 741–754.

(١٨) Lisa Feldman Barrett [et al.], «The Experience of Emotion,» *Annual Review of Psychology*, vol. 58 (January 2007), pp. 373–403.

(١٩) Berry [et al.], *Cross-Cultural Psychology: Research and Applications*, chap. 1.

مستقرة، تصبح بالتالي أوجهاً من السلوكات المتعلمة التي يتم الحفاظ عليها ونقلها على المستوى الثقافي.

الديناميات المعرفية باعتبارها بؤرة هذه الدراسة

الثقافة هي في المقام الأول طاقم من أنماط الانتقال الاجتماعي للسلوك، والمعتقدات، والفنون، والمؤسسات، ومن ضمنها منتجات الشغل الإنساني والتفكير. كما تتضمن الثقافة عدة أبعاد أو مجالات، تشمل: البعد التاريخي الذي يستوعب تأثير الثقافات الأخرى، والتغيرات ذات الدلالة عبر الزمن؛ وتتضمن البعد القيمي والمعياري؛ والبعد البنيوي الذي يشمل التنظيم الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي؛ وتشمل كذلك البعد المعرفي التقني، والتوجهات الإيبيستمولوجية. الأساليب الإيبيستمولوجية المميزة للتوجه الإيبيستمولوجي العربي، هي نتاج العديد من العوامل السببية التي تدخل في صلب الأبعاد المبينة أعلاه، من مثل: التراث التاريخي، والعرق، والسكان، والاقتصاد، والدين، واللسان. إلا أن الدراسة الراهنة غير مَعْنية بتبيان كيف تتفاعل متغيرات تلك الأبعاد كي تقولب الأساليب الإيبيستمولوجية العربية. وإنما هي، بالمقابل، تحصر اهتمامها بتفحص كيف تتفاعل الأساليب الإيبيستمولوجية ـ باعتبارها أنماطاً معرفية وليدة وراسخة ـ فيما بينها ومع المتغيرات الاجتماعية كي تؤثر في السلوك. وتجدر الإشارة، فوق ذلك، إلى أن هذه الدراسة معنية بعمومية الخصائص الإيبيستمولوجية وليس بفروقاتها الفردية والجماعية ضمن الثقافة العربية. ويعتبر اتساق السمات ضمن الثقافات بمثابة أساس تدعيم الهويات الثقافية التي يمكنها الصمود في مواجهة لوفياثان (Leviathan)(*) ثقافة العولمة (هيمنتها).

تقر هذه الدراسة **بالتغيرات المحلية** (تنوعها) في الأساليب الإيبيستمية في المجتمعات العربية. أنا أقترح أن السمات (الأولية) التي تم رسمها تشكل مميزات لخصائص الشطر الشرقي من الوطن العربي الذي يتضمن الشعوب السامية المشرقية، وبلاد ما بين النهرين، والجزيرة العربية. ومن المتوقع أن تميز السمات التي تم تحديدها، كذلك، وإن بدرجة أقل، كلاً من مصر وشمال أفريقيا ما دامت تتقاسم الخلفيات اللسانية والدينية مع المشرق العربي. تعتمد الدراسة الحالية أساساً على المقاربة التحليلية، مع الاستعانة ببعض البحث الإمبيريقي. يمكن النظر إلى الملامح التي تم تحديدها بوصفها وحدات في بناء عقل متكامل، ولو أنه عقل افتراضي يحمل العديد من التخمينات التي تحتاج إلى مزيد من البحث.

(*) لوفياثان (Leviathan) وحش بحري ضخم يرمز إلى الشر في الكتاب المقدس (المترجم).

وبسبب تركيز هذه الدراسات على عموميات الملامح الثقافية، فإنها لا ترى، وكما سبق بيانه، أن فروق النوع الاجتماعي (Gender) في السلوك المعرفي تشكل نقطة مركزية، إذ إن متغيرات الأسلوب المعرفي ليست مستقلة بشكل بيّن عن العوامل البنيوية، وعن متغيرات الشخصية من مثل تلك التي تمت إلى كل من الجنس والعدوان. ومع أن فروق النوع الاجتماعي في الأساليب الإيبيستمية موجودة ضمن الجماعات الثقافية، فإن كلا الجنسين يميلان إلى إدراج نفسيهما ضمن الثقافة العامة عندما تطرح المقارنات عبر الثقافية، أكثر من اندراجهما ضمن جنس كل منهما. على سبيل المثال، فإن الإناث الناطقات بالفرنسية حصلن على درجات أدنى من الذكور الناطقين بالفرنسية في قياس الأسلوب العقلاني، إلا أن درجاتهن أعلى بشكل دال عن الإناث الناطقات بالإنكليزية[٢٠].

وفي دراستي التي تم تفصيلها في **الفصل الثاني** وُجِدَ أن الإناث العربيات يَحُزْنَ درجات أدنى من الذكور العرب على مقياس الأسلوب العقلاني، إلا أن درجاتهن أعلى بشكل دال من الإناث الكنديات.

رابعاً: نظرة موجزة إلى هذه الدراسة

تتساوق نتائج الدراسة الإمبيريقية (المعروضة في الفصل الثاني) مع بعض البينات الاجتماعية والتاريخية التي تشير إلى أن الأسلوب الإيبيستمي السائد عند العرب هو الأسلوب الإيبيستمي العقلاني. تساعد هذه المعطيات على تحديد عدة سمات ثقافية تعتبر بمثابة تجل للأسلوب الإيبيستمي العقلاني. يتصف هذا الأسلوب باستعمال عالٍ للتجريد. ويشجع التجريد التفكير ثنائي البعد الذي يجد التعبير عنه بالاعتماد على المبدأ والأيديولوجيا.

يتعزز الأسلوب العربي العقلاني الضمني من خلال الانتشار الواسع لأوالية العزل التي تفسر بدورها قدراً من التعبير المعرفي والتي تعتبر أنها توسع المدى العقلي العربي. ييسر مدى عقلي موسع نسبياً التفكير متعدد الأبعاد، وتآلف المقولات المتناقضة، أي: اتحاد المتضادات. النزوع إلى التجريد موجه بنزوع مضاد نحو العينية، وهما كلاهما ضمني منتشر وأنطولوجي[*].

---

(٢٠) Richard Rancourt and K. Noble, «A Study of Epistemic Orientation of Subject Major Congruence,» *Canadian Journal of Higher Education*, vol. 8 (1997), pp. 122–129.

(*) أنطولوجيا (Ontology) من الكلمة اليونانية on وتعني الموجود أو الكائن. ولقد عُرِّبَ هذا المصطلح وأصبح يستعمل بصيغته الأجنبية. ويتساءل هذا المصطلح بمعناه الأكثر عمومية حول معنى كلمة الكائن، وما هو كائن. والأنطولوجيا هي فرع من الفلسفة تختص بدراسة الكائن والكيان وكيفياته وخصائصه. إنها دراسة كينونة الكائن وخصائصه من قبيل الوجود، والإمكان، والصيرورة. استعمل العرب كلمة أن لتأدية معنى الموجود منها الأَنِّيَّة التي قال بها ابن سينا. إلا أن المصطلح بصيغته الأجنبية هو الشائع في الاستعمال راهناً (المترجم).

يتلازم النزوع التجريدي مع المثل العليا الاجتماعية، والغايات السياسية، والنشاط، والنزاع؛ أما العينية فتترابط مع التركز حول الذات، واللذّوية، والسلبية، والانهيار الاجتماعي. في الثقافات المتوجهة براغماتياً تمر الحركة من قطب إلى القطب المضاد له من خلال توسط تأثير القطب المضاد، على غرار نمط امتزاج ين/يانغ (Yin/Yang). بينما في الحالة العربية يكون الانتقال من المجرد إلى العيني مفاجئاً ومتطرفاً. يجعل هذا التجاور لإمكان التسامي والانهيار، العقل العربي هشاً تجاه بعض شروط التحفيز التي تم تحديدها في هذا الكتاب. يناقش الكتاب، استناداً إلى هذا الإطار المرجعي النظري، عدداً كبيراً من القضايا ذات الصلة بالعقل العربي، بما فيها دور الأيديولوجيا، والتفكير الازدواجي، والتفكير المجتزأ(*)، والتفكير التآمري، واللغة العربية، وحل الصراعات، وطرائق التربية والتعليم، والتواصل عبر ـ الثقافي.

يستند هذا المجلد إلى بعض البنى الفكرية الأساسية من علم النفس المعرفي، التي يتم تعريفها ضمن سياقاتها ذات الصلة. إلا أنه من الضروري في البدء تقديم تعريف موجز لاثنتين من هذه البنى الفكرية، نظراً لأهميتها المركزية في النظرية والبحث المطروحين في هذا الكتاب (وهما التفكير المجرد، والتفكير العيني).

١ ـ التفكير المجرد (Abstract Thinking)

التجريد هو تكوين مفاهيم عامة من وقائع فردية. وهو ما يتجلى في القدرة على تصنيف الفقرات الفردية انطلاقاً من صفاتها المختلفة (من قبيل اللون أو الشكل)، بدلاً من التعامل معها مستقلة بعضها عن بعض كمكونات منفصلة. والتجريد وثيق الصلة بالقانون، والمبادئ الخلقية والعلمية، والأيديولوجيات السياسية. يشمل التفكير المجرد استعمال مفاهيم مجردة، ومبادئ، ونظريات في فهم الأمور وربطها بالأحداث. وهكذا فالاهتمام بالنشاط الوظيفي لمنظومة ما أو بالكليات الأكبر اتساعاً والمكونة من عدة أجزاء (من قبيل نظم التعليم أو المجتمع) هو اهتمام مجرد أو منظور مجرد.

٢ ـ التفكير العيني (Concrete Thinking)

على العكس من ذلك، ينشغل المفكرون العينيون بالمواقف المباشرة والأشياء المحددة من حولهم. يتضمن التفكير العيني قصور القدرة عن إدراك السياق الأكبر الذي تنضوي ضمنه

(*) تفكير مجتزأ (Dichotomous Thinking) يأتي هذا التعبير Dichotomy من اليونانية Dikha وتعني اثنين وTome وتعني انقسام، أي ثنائي التفرع. والمقصود بهذا التعبير هنا هو الانقسام الثنائي الذي ينافي كل فرع منه الآخر، أو النظر إلى أحد وجْهَي مسألة ما وإهمال وجهها الآخر، مما يؤدي إلى النظرة المجتزأة التي تؤدي إلى أحكام مجتزأة بدورها. ويستخدمها المؤلف في توصيف المقاربات المجتزأة من مثل مديح خصائص الثقافة الغربية مع تناسي سلبياتها وأوجه قصورها أو النقد السلبي للثقافة العربية في عيوبها ومعوقاتها بدون النظر إلى أوجهها الإيجابية (المترجم).

العناصر المنفصلة بعضها عن بعض، وكذلك قصور القدرة على عزل الذات عن التجربة المباشرة اللصيقة بها. ويتصف التفكير العيني، نتيجة لذلك، بفقر القدرة على توليف الأجزاء في كل متكامل، وفقر القدرة على تحليل الكليات إلى مكوناتها، والقصور في إعطاء أحكام عامة، أو وضع خطط مستقبلية. كما يفتقر هذا التفكير إلى الارتباط المستدام بالأفكار والمثل العليا. لاحظ كورت غولدشتاين أن التفكير المجرد يترابط مع الاستراتيجيات الشاملة والمبادرة، بينما التفكير العيني مع الاستراتيجيات السلبية والتكيفية[٢١].

ستولي هذه الدراسة في البداية اهتماماً خاصاً بأعمال كل من رافائيل باتاي[٢٢] ومحمد عابد الجابري[٢٣] حيث أنهما كانا كلاهما مسؤولين عن الترويج الشعبي لمفهوم «العقل العربي». قدم باتاي ما يزيد على خمسة عشر ملمحاً اعتبرها تمثل نموذج الشخصية العربية. أما الجابري، فلقد حصر، من جهته، تحليله، ضمن الأعمال الفلسفية والفقهية الكلاسيكية المكتوبة بالعربية، واستخلص ثلاثة توجهات إيبيستمية رئيسة. كما ستركز الدراسة الراهنة على أعمال علي الوردي، وخصوصاً على بيانه لأنماط التفكير الازدواجي والتي ربطها بالتفكك الاجتماعي الذي أصاب عدة مجتمعات عربية[٢٤].

خامساً: المرتكزات الأكاديمية لهذه الدراسة

تندرج الدراسة ضمن المقاربة البحثية لعلم النفس البلدي(*)، الذي يمكن تمييزه عن علم النفس عبر ـ الثقافي (Cross-cultural Psychology) وتندرج كلتا المقاربتين ضمن الحقل الجامع بينهما والموسوم باسم علم النفس عبر ـ الثقافي، كما تقترحه المراجعة الشاملة لهذه

(٢١) Kurt Goldstein, *Human Nature in the Light of Psychopathology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940).

(٢٢) Patai, *The Arab Mind.*

(٢٣) الجابري: **تكوين العقل العربي؛ بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية؛ العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، والعقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية.**

(٢٤) علي الوردي: **وعاظ السلاطين** (بغداد: جامعة بغداد، ١٩٥٤)؛ «الضائع من المواد الخلقية في البلاد العربية،» **الأبحاث**، السنة ١١، العدد ٢ (١٩٥٨)، ص ١٤١ ـ ١٦٨؛ **دراسات في بيئة المجتمع العربي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر** (بغداد: دار العاني، ١٩٦٥)، و**لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث** (بغداد: دار الإرشاد، ١٩٦٩).

(*) علم النفس البلدي (Indigenous Psychology) فرع جديد من علم النفس وضع أسسه كل من كيم وبيري في العام ١٩٩٣ ويعرفانه بأنه الدراسة العلمية للسلوك الإنساني والعمليات العقلية المعرفية بصيغتها المحلية وغير المجلوبة من النظريات الغربية. ينادي علم النفس البلدي بتفحص المعرفة والمهارات والمعتقدات التي يتبناها الناس المحليون عن أنفسهم ودراستها في سياقها الثقافي النوعي. ذلك أن النظريات النفسية الموجودة راهناً إنما وضعت لدراسة الإنسان الغربي وثقافته وبالتالي فهي نسبية وليست كونية. وكذلك برزت الحاجة إلى وضع علم نفسي محلي أكثر دقة وضبطاً لخصائص الإنسان المحلي من خلال فحص الظواهر النفسية في سياقها الإيكولوجي والثقافي والتاريخي (المترجم).

الأدبيات التي قام بها بيري وآخرون[٢٥]. يمكن وصف **علم النفس عبر ـ الثقافي** عموماً على أنه دراسة العلاقة بين السياقات الثقافية والسلوك الإنساني. تعتبر الفروق في النشاط الوظيفي الفردي، الصريح منه والضمني، ما بين مختلف الجماعات الإثنية الثقافية بمثابة منتجات تأثيرات ثقافية خاصة، لكنها لا تشكل نوعية ثقافية مختلفة. أي أن هناك خلفية نفسية واحدة لكل المجتمعات.

ترفض المقاربة النفسية الثقافية (Cultural Psychology) جذرياً الادعاء الكوني القائل بوحدة العمليات الثقافية لمصلحة الادعاء الثقافي النسبي. ولا تشكك هذه المقاربة النسبية بواقعية العمليات النفسية والسمات المدروسة ولا بطرق البحث المستعملة؛ وإنما هي تركز على تحديد كيفية اختلاف هذه السمات عبر الثقافات. وهي تدرس على وجه الخصوص التكوينات الاجتماعية النوعية ثقافياً من قبيل الانفعالات، وتقدير الذات، وأشكال الذكاء، بدلاً من الاهتمام بالحالات النفسية الثباتية[٢٦].

بينما يمثل علم النفس البلدي (Indigenous Psychology) المحاولات التي يقوم بها الباحثون في العديد من البلدان لتطوير علوم نفسية متجذرة في فهم ثقافتها للسلوك الإنساني. يتضمن معظم إسهامات علماء النفس البلدي رد فعل على سيطرة علم النفس الغربي الذي غالباً ما كان يُرى على أنه شديد الليبرالية، ومفرط الفردية أو المادية، ويستخدم طرائق بحث غير ملائمة للسياقات المحلية. أجرى أولوود وبيري مسحاً دولياً لواقع علوم النفس البلدية[٢٧]. أجمع الأكاديميون الذين تم استقصاؤهم على تحديد الثقافة المحلية باعتبارها مصدر إلهام وتشكل في آن معاً هدفاً نوعياً لتطوير علم نفس بلدي. توفر السياقات الثقافية، باعتبارها مصدراً للمعطيات مدخلات متنوعة، بما فيها لغة الجماعة، والأطر الفلسفية والأخلاقية، والمعتقدات المقدسة، والترتيبات البنيوية ـ الاجتماعية. تنحو المعاني الثقافية، والمفاهيم، وطرائق البحث والأطر المرجعية التأويلية جميعها نحو إعطاء قوام للدراسات الناشئة في علم النفس البلدي. أما فيما يختص بمدى ملاءمة طرائق البحث، فلقد توافق المساهمون في الاستقصاء على أن طرائق بحث علم النفس الغربي ليست كونية ولا يجوز استعمالها كمسلّمات لا تخضع للنقد. وقد اقترحوا وجود مروحة من الطرائق تلائم سياقات علم النفس البلدي، من مثل تعدد النماذج البحثية، والدراسات الأرشيفية، والظواهرية، والدراسات

---

(٢٥) Berry [et al.], *Cross-Cultural Psychology: Research and Applications.*

(٢٦) انظر: Hazel Rose Markus and Shinobu Kitayama, «The Cultural Shaping of Emotion: A Conceptual Framework,» in: Shinobu Kitayama and Hazel Rose Markus, eds., *Emotion and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence* (Washington, DC: American Psychological Association, 1994), pp. 339-351.

(٢٧) Carl Martin Allwood and John W. Berry, «Origin and Development of Indigenous Psychologies: An International Analysis,» *International Journal of Psychology*, vol. 41, no. 4 (2006), pp. 243–268.

الطولية، والدراسات المقارنة، والتجارب الحقلية، والاختبارات، والملاحظات العيادية. كما أوصوا كذلك أن يرتكز بناء النظرية على الظواهر والتجارب المحلية، وأن تركز على الوعي، والمعنى، والأهداف، منظوراً إليها جميعها كما يتم تشكيلها بواسطة السياق الثقافي والاجتماعي. يذهب أنريكز إلى أننا من خلال مقارنة علوم النفس البلدية من مجتمعات مختلفة[٢٨]، قد نتوصل إلى ملاحظة نمط شامل من نمو السلوك الإنساني وتجلياته، ونتوصل في النهاية إلى إنجاز علم نفس كوني أو معولم. وقد يكون مفيداً، إذا تابعنا البحث في مقاربة علم النفس البلدي، أن نقدم المزيد من التوضيح للعلاقة ما بين الثقافة والسلوك. وهو ما يمكن القيام به من خلال تبني إطار العمل المرجعي الإيكولوجي ـ الثقافي الذي قال به بيري[٢٩]. وضمن إطار من هذا القبيل، بالإمكان تصور كل من الثقافة والفرد بمثابة ظاهرتين منفصلتين عن بعضهما، إذ توجد الثقافة بمعزل عن الأفراد من خلال عملية التعلم الاجتماعي والمثاقفة (التشكل الثقافي). وبالتالي، فالثقافة هي في الآن عينه خارج الفرد وداخله. وتبعاً لهذا التصور، يصبح من الممكن إجراء عمل إمبيريقي على المستويين معاً: على المستوى الإثنوغرافي الكلاسيكي وعلى مستوى الفروق الفردية، إذ يمكن استعمال البيانات الثقافية للتنبؤ بأوجه التشابه والفروقات في السلوك، بينما يمكن استعمالها، على المستوى الفردي، لوصف ملامح الجماعة والتنبؤ بها. استعمال المنهج المقارن من قبل كل هذه المقاربات يقود إلى قدر من التلاقي بينها جميعها[٣٠].

من المأمول أن تفسر الدراسة الحالية بعضاً من الملامح الثقافية العربية بوصفها تعبيرات ثقافية خاصة من ضمن القواعد المعرفية الكونية. كما أنه من المأمول أن يسهم التطبيق البلدي للمقاربة المعرفية، المعتمدة في هذا الكتاب، في تطوير مقاربات جديدة لدراسة الثقافة والسلوك.

سادساً: صياغات مفهومية مفتاحية

يعرِّف المقطع التالي بعض الصياغات المفهومية المتعلقة بالمقاربة الخاصة بهذه الدراسة.

(٢٨) Virgilio G. Enriquez, «Developing a Filipino Psychology,» in: Uichol Kim and John Berry, eds., *Indigenous Psychologies: Research and Experience in Cultural Context*, Cross Cultural Research and Methodology Series; vol. 17 (Newburry Park, CA: Sage, 1993), pp. 152-169.

(٢٩) John W. Berry, «The Ecocultural Question: A Stocktaking,» in: Fons Van de Vijiver, Athanasios Chasiotis, and Serger Breugelmans, eds., *Fundamental Questions in Cross-cultural Psychology* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011), pp. 95-114.

(٣٠) John W. Berry, «A Critique of Critical Acculturation,» *International Journal of Intercultural Relations*, vol. 33, no. 5 (September 2009), pp. 361–371.

١ ـ العقل العربي

سوف يحيل مصطلح العقل العربي إلى كتلة السمات النموذجية المتصلة بالتفكير كما يعبر عنه من قبل الأفراد في المجتمعات العربية. تشكل هذه السمات أيضاً جزءاً من الثقافة الجماعية. يتبنى العقل العربي، كونه يشكل تكامل السمات ذات الصلة بصيغ التفكير المعتمدة جماعياً، أسلوبية تعبيرية، وإلى حد ما توجهاً معرفياً متماسكاً أو منظومة ذهنية. وهكذا فبالإمكان أن يتحدث المرء عن استجابة محتملة للعقل العربي أو تحدياً أو تهديداً محتملاً له.

٢ ـ المقاربة المرتكزة على المعرفة (Cognitive-centered)

تتبنى هذه الدراسةُ المقاربة المرتكزة على المعرفة للعقل العربي، كما تتميز عن المقاربة المرتكزة على الشخصية أو عن المقاربة الأناسية. إنها ترمي إلى تحديد خصائص نمطية نوعية، أو أساليب، أو توجهات، تنتمي إلى التفكير وتؤثر في التعبير الاجتماعي. لا تهتم هذه الدراسة بتحديد الأصول الأنثروبولوجية ـ الاجتماعية، أو «أسباب» أساليب التفكير هذه؛ وإنما هي تركز، بالأحرى، على تبيان تفاعلاتها وكيف تؤثر في التصرفات الاجتماعية والسياسية.

٣ ـ العقل مستقل نسبياً عن المحتوى والسياق

ترمي المقاربة المرتكزة على المعرفة إلى تحديد أساليب التفكير باستقلال نسبي عن الشروط السائدة تاريخياً، واقتصادياً ـ اجتماعياً، وسياسياً. وبالتالي تتيح المقاربة المرتكزة على المعرفة القيام بتقدير هذه الأساليب بشكل أكثر استقلالاً بحيث تركز على أهميتها الفكرية، والمنهجية، والجمالية. يفترض هذا الكتاب أن المنظورات الإيبيستمولوجية، والأساليب المعرفية مستقلة على نحوٍ دال، وأنها ليست انعكاساً مباشراً للبنى الاجتماعية السائدة. وبالتالي، فإن التعابير الوصفية حول عقل جماعي لا يمكن استنتاجها مباشرة من مستويات النشاط الوظيفي الاقتصادي، والسياسي، والمؤسسي. كما أن العقل هو احتمالي أيضاً، وأن الافتراضات المتصلة به بإمكانها أن تعزز تقدم ثقافة فترة ما في الآن عينه الذي تتضمن فيه بذور زوالها المستقبلي، هذا مع الأخذ بالاعتبار جدلية قوانين التاريخ.

٤ ـ استقرار عناصر الأسلوب المعرفي

يُفترض أن سمات العقل العربي المرتكز على المعرفة تحظى بالاستقرار النسبي والاستمرارية. وعلى العكس من السمات المرتكزة شخصياً، فهي لا تعتبر قابلة للتغيير المباشر الناتج من التغير الاجتماعي. وتشير الأبحاث، على سبيل المثال، إلى أن الشعوب الزراعية

هي أكثر شمولية أو كلية في طريقة تفكيرها(٣١)، بينما شعوب رعي القطعان وصيد السمك هي أميل إلى التفكير التحليلي وينظر إلى هذا الفارق بينها باعتباره يتحدد بدرجة الاعتماد المتبادل ضمن النشاط الاقتصادي الرئيسي. ولكن، وبمعزل عن الجذور الأنثروبولوجية ـ التاريخية فإن كلاً من التفكير الكلي والتفكير التحليلي يستمران ضمن ثقافة ما طويلاً بعد التغيرات التنظيمية الاقتصادية. يقترح البحث الذي تمت مراجعته في الفصل الثاني أن السمات المعرفية تتأثر بصورة واضحة بكل من العوامل الجينية وأسلوب التنشئة المبكرة. وبالتالي، فمن المرجح أن تستمر وتتكيف للبنى الجديدة التي يحملها التغير الاجتماعي.

٥ ـ القوة التنبُّئية لعناصر الأسلوب المعرفي

عندما شريحة واسعة من شعب ما بعضاً من أنماط المعرفية، فإنها يمكن أن تتنبأ بالسلوك الجماعي لهذا الشعب. ومن خلال التركيز على مخزون جماعة ما من التخمينات وأساليب التفكير والبنى الذهنية، بإمكان المرء أن يتنبأ بالاستجابات الاجتماعية والسياسية بمستوى من الدقة أعلى مما إذا ركز على العوامل الاقتصادية ـ الاجتماعية والسياسية وحدها. لقد أعطى الانفجار المعلوماتي الراهن أهمية سببية أكبر للديناميات المعرفية، بما فيها، على سبيل المثال، درجة البساطة ـ التعقيد، والتجريد ـ العينية، ومختلف مناحي معالجة المعلومات.

٦ ـ النبرة الإقليمية للسمات

ينظر إلى السمات التي تم تحديدها باعتبارها أولية وتميز معظم مناطق الوطن العربي، إلا أنها قد تمت بشكل أكبر نموذجية إلى الشطر الشرقي من الوطن العربي. ويفترض بهذه السمات أن تتضمن تأثيرات الحضارات القديمة التي استوطنت هذه المنطقة المشرقية.

---

(٣١) Richard E. Nisbett, *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently and Why* (New York: The Free Press, 2003).

الفصل الأول

مفاهيم العقل العربي الشاملة

تقدّم هذه الدراسة، كما أشارت إليه المقدمة، وصفاً مفصلاً إلى حد ما لرؤى كل من المؤلفين رافائيل باتاي، ومحمد عابد الجابري، وعلي الوردي. ما يملي هذه المهمة هو أهمية إسهام كل منهم في استقصاء «العقل» العربي. ومع أن المرء قد يقف موقف الناقد من طرائقهم و/أو استنتاجاتهم، فسوف يكون من الخطأ أن يسقط أعمالهم من الحسبان. على أي حال، وبدلاً من الخوض في انتقاد تفصيلي لكل مؤلف منهم، سوف أكتفي بالإعلان عن موقفي العام من معطياتهم، إذ إن العديد من رؤاهم قد سبق أن تم تحدّيها مطولاً، في الحقيقة. إذ تراوحت الانتقادات الموجهة إلى باتاي ما بين القول بأنه لا وجود لما يسمى العقل العربي، وبين اتهامه بالتحيز الإثني. أما الجابري فلقد كان عُرضَةً لانتقاد طرابيشي المفصل له، في عمل من مجلدين، كما سيرد بيانه لاحقاً في هذا الفصل. أما عرض الوردي الازدواجية فلقد حظي بالعديد من التعليقات الإيجابية، إذ إنه يكمل فهم التفكير المجتزأ الذي سيناقش مطولاً في هذا الكتاب. وفي حين يتجاوز الإحالة على نقاط خاصة قال بها كل من هؤلاء المؤلفين في سياق تحليلات هذا الكتاب، فسوف يتخذ نقدي في جلِّه شكل صياغات مفهومية بديلة سأحاول أن أدفع بها قُدماً في هذه الدراسة.

سوف يلخص هذا الفصل الآن، المنظورات الرئيسة لكل من هؤلاء المؤلفين بصدد العقل العربي ويقدم نقداً عاماً لرؤاهم.

أولاً: خصائص العقل العربي عند باتاي

يوصِّف باتاي في كتابه المعنون **العقل العربي**، العقل العربي باعتباره يمتلك عموماً خمس عشرة خاصية مميزة، وذلك تبعاً للطريقة التي يستعملها المرء في تصنيفها[١].

١ ـ التعبير التوكيدي (Emphatic)

تمارس اللغة العربية، بالنسبة إلى باتاي، قوة عاطفية وتوحيدية كبيرة بين العرب، وذلك بالرغم من التنوع السياسي، والجغرافي، والإثني. تُستعمل العربية ببراعة فائقة حتى من قبل الأغلبية غير المتعلمة، وتصبح أكثر من مجرد وسيط للتواصل اللفظي؛ حيث تتطور إلى أداة فنية يمكن أن يوفر استعمالها إرضاءً عاطفياً لكل من المتكلم والمستمع في آن معاً. قد يفسر الإرضاء الناتج من الصوت، والسجع، والإيقاع في العربية ميل العرب إلى البلاغة، والمبالغة، والتكرار. كما تتضمن أنماط الكلام العربي أشكالاً من التوكيد في الأفعال والنيات، واستعمال صيغة التفضيل (من مثل «الأفضل» بدلاً من «الجيد»). وعندما تؤخذ هذه الأساليب مجتمعة فإنها تدل، تبعاً لباتاي، على أن اللغة العربية تدفع بالعقل العربي نحو التعبير التوكيدي.

٢ ـ إحلال الكلمات محل الأفعال

هناك ميل للتلفظ التوكيدي العربي في الطلبات، والنيات، والتهديدات من دون اتباعها بالأفعال ذات الصلة (مجرد كلام). يتجلى هذا الإبدال في الوعود والتهديدات السياسية. فإطلاق الوعود بعمل شيء ما، أو التخطيط لعمل شيء ما، أو المباشرة بالخطوة الأولى نحو عمل شيء ما يمكن أن تستعمل جميعها كبديل من الإنجاز الفعلي لهذا الشيء. يفسر باتاي هذا الميل باعتباره ناتجاً من ممارسات تنشئة الطفل، وخصوصاً ذلك الميل لدى الأمهات المرضعات لتدليل أطفالهن الذكور، حيث يكفي أن يعبر الطفل عن طلب لفظي لثدي الأم كي تتحقق رغبته في أي وقت يشاء. ويتعزز هذا الإرضاء الآني من خلال الأمهات العربيات اللواتي يطلقن التهديدات بضبط الأطفال من دون أن يتبعها أي إجراءات فعلية.

يفسر باتاي ذلك بأنه «من خلال التعبير عن الفعل المستقبلي على شكل نيات، فإن «العربي» يحقق قسطاً من الارتياح النفسي؛ وبالتالي لا يبدو من ثم أن هناك ضرورة لتنفيذ الفعل المنوي»[٢]. يرفض باتاي الآراء التي قدمها بعض الكتّاب العرب، القائلة بأن هذا الشكل من

---

(١) Raphael Patai, *The Arab Mind,* 3rd ed. (New York: Charles Scribner, 1983).

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٤.

التعبير ناتج من التعامل مع الكلمات وكأنها أشياء حقيقية. سوف نقدم تفسيراً بديلاً لهذا الميل اللفظي والنفسي في الفصلين الرابع والسادس.

٣ ـ فقر البنية الزمنية

يشير باتاي، التزاماً منه بفرضية سابير ـ وورف (Sapir-Worf) الشهيرة، التي تقر منذ العام ١٩٢٠ بأن بنى اللغة تؤثر في ثقافة المتكلم، إلى أن اللغة العربية تنزع إلى عدم تشجيع بناء الزمن عبر ماضٍ وحاضر ومستقبل، وبالتالي، فإنها تقلل من أهمية دقة المواعيد والإدراك التسلسلي للزمن. وكما هو الحال في اللغات السامية الأخرى، فإن صيغة الفعل الماضي في العربية يمكن أن تقوم مقام كل من صيغ الحاضر والماضي والمستقبل، وهو ما يصبغ الثقافة العربية بإدراك غامض وغير محدد للزمن. على سبيل المثال فجملة «اختلف العلماء» مصاغة بالزمن الماضي، مع أنها تعني «أن العلماء يختلفون كذلك في الحاضر»؛ ومثلها، يعني تعبيرُ «بعتك إياه» الماضي كذلك «أبيعك أياه»؛ أما «لعنه الله» التي ترد بصيغة الماضي، فإنها يمكن أن تعني كذلك أن الله يلعنه. وتبعاً لباتاي فإن النزعة العربية للتعامل مع الماضي كـ «وحدة هائلة غير متمايزة»، وقصور الاهتمام بالتسلسل التاريخي وبدقة التواريخ، يبدو أنها تشكل نواتج لكيفية قولبة اللغة العربية لعملية التفكير.

في رأيي، إن هناك مبالغة غير منصفة في الاستنتاج القائل بأن العربية تشكو من التشويش حيال التسلسل الزمني، إذ إن تقديم زمن المستقبل بصيغة الزمن الماضي قد يكون على صلة باستعمال بلاغة التوكيد التي يعبر عنها على حساب مراعاة قواعد النحو، وليس على صلة بأي تشويش أصيل. فالماضي هو الزمن الأكثر موثوقية (أي لا يُستطاع تغييره). وكما ستتم مناقشته في الفصل السابع فإن تقديم حدث راهن في صيغةِ الماضي والحدثِ الناجزِ تُمليه متطلباتُ التعبير الدرامي في وضعيات الحياة الواقعية.

٤ ـ المقوِّم البدوي في الشخصية العربية

تقع المكونات التقليدية للشخصية العربية في فئتين أساسيتين: الأصول البدوية قبل الإسلامية والمكون الإسلامي المضاف فوقياً إلى الأول والذي تمازج معه. كان البدو يشكلون القبائل الرُحَّل التي سكنت الصحراء العربية قبل الإسلام وبعده. قطنت بعض هذه القبائل في أجزاء من العراق وسورية وحافظت على نظام قبلي وعلى اقتصاد الرعي حتى منتصف القرن العشرين. يتضمن المقوم البدوي في الشخصية العربية قيماً من قبيل القرابة، والولاء، والشجاعة، والفحولة، والأنفة من العمل الجسدي، والتشديد الكبير على الشرف واحترام الذات. **الشرف** في الوطن العربي هو مفهوم شامل يتضمن العديد من أشكال هذا الراموز (Code) الأخلاقي

الأرستقراطي. يتمثل أحد أوجه الشرف بشرف المرأة الجنسي، والذي يتوقف عليه شرف كل عائلة هذه المرأة. ولا بد من الثأر لجرح شرف الرجل، وإلا سوف يوصم بالعار إلى الأبد. ويتعمم الشرف بسهولة من المستوى الفردي والعائلي إلى مستوى القبيلة والجماعة السكانية. كما يجد المقوِّم البدوي في الشخصية العربية التعبير عنه في بعض المؤسسات، من مثل الغزو والثأر للدم المراق، وكذلك في كرم الضيافة وحماية كل المستجيرين.

يمكن تلخيص تأثير التراث البدوي في الفضائل المثالية للثقافة العربية الأعم في ثلاث متلازمات (Syndromes) مترابطة: (١) متلازمة الشجاعة ـ الإقدام؛ و(٢) متلازمة الضيافة ـ الكرم؛ و(٣) متلازمة الشرف ـ الإباء. يرجع باتاي إلى مسح استقصائي على طلاب من عدة أقطار عربية يشير إلى أن كلاً من: الضيافة، والصداقة، والكرم، والفخار، والشرف، والأمانة تعدّ فضائل مثالية.

٥ ـ المقوِّم الإسلامي في الشخصية العربية

يلاحَظ المقوم الإسلامي في الطريقة النوعية التي صبغ بها الإسلام مجمل حياة المسلم: أي في منظومة الاعتقاد المميزة له؛ وفي منظومته المعيارية التي تحض على الرحمة والتواضع؛ وفي توجهه الغائي والهادف؛ وفي انضباطه الديني؛ وفي آثاره النفسية التي توفر قوة الصمود. كما يتضمن المقوِّم الإسلامي الإيمان بالمقدَّر والمكتوب. ويمكن رؤية القدَرَية، تبعاً لباتاي في نفور العربي من التخطيط بعيد المدى، إذ إن تخطيطاً كهذا قد يتضمن قصور الإيمان بالعناية الإلهية.

٦ ـ حفظ «ماء الوجه» وتجنُّب العار

يتمثل واحد من مقوِّمات الشرف الكبرى، والمشتقة إلى حد بعيد من مرحلة ما قبل الإسلام، بإلزامية الحفاظ على ماء الوجه وتجنب العار. يتوقف احترام الذات على الاحترام الذي يكنّه الآخرون للشخص، ويرتبط بكامل منظومة الأخلاقيات العربية التي تتحدد أساساً من خلال أحكام الآخرين ونظرتهم. وهكذا يبدو أن الضغط الكبير الذي يمارَس على العربي كي يتصرف بما يحفظ له شرفه، صادر عن الخوف من العار (الذي يقوم ما بين الشخص ومجتمعه)، أكثر مما هو صادر عن الذنب (الذي يقوم ما بين الشخص وضميره). لا يتمثل ما هو هام في هذا النمط من المظهر الأخلاقي من وجهة نظر باتاي، في المشاعر والنيات، وسواها من القيم الخلقية الجوانية، وإنما هو يتمثل بأنماط السلوك التي تتجلى خارجياً، باعتبار أن هذه الأخيرة وحدها هي المستعملة كأساس للأحكام التي يطلقها الآخرون على طبائع الفرد. ولهذا السبب، فإن العار، لا مشاعر الذنب، هو ما يشكل العامل الأساس في تحديد التصرفات.

٧ ـ تجاور النشاط والسلبية

يبرز باتاي إحدى الأخلاقيات البدوية الهامة التي تتجلى في تجاور (تلازم) كل من النشاط والسلبية. ذلك أن حياة البدو النموذجية تراوح ما بين فترات طويلة من السلبية والسكون وبين اندفاعات قصيرة المدى من النشاط المحموم، وهو ما يتمثل خصوصاً بالإغارة المسلحة على قبائل أخرى للسلب أو الانتقام (الغزو). تمت ملاحظة هذا التذبذب ما بين القطبين، من قبل العديد من الكتّاب العرب كونه لا يميز البدو الرحّل وحدهم وإنما هو يميز إلى حد ما كذلك الأقوام الريفية والحضرية، إذ تنزع التغيرات في البنى الاجتماعية والسياسية إلى الحدوث في هبّات منعزلة متتابعة متبوعة بفترات من السلبية والسكون، بدلاً من حدوثها بجهود مستمرة وجيدة التخطيط. كما يتجلى هذا السلوك أيضاً في الحركات الوطنية العربية الحديثة.

٨ ـ الاستقطاب

لاحظ العديد من العلماء الغربيين النزعة العربية البارزة «لاتخاذ رؤية مستقطبة للإنسان والعالم، ولرؤية التعارضات المتصلبة بدلاً من حالات التدرج في كل مكان، ولملاحظة أوجه التضاد بدلاً من الصلات المتدرجة، ولإدراك حالات التطرف الحدية، مع التغافل عن الفُرَيْقات (Nuances)»[٣]. يميز تجاور حالات التطرف هذه كلاً من المشاعر والأفكار. وهكذا تراوح الحياة الانفعالية العربية جذرياً ما بين استقطابات متعارضة من مثل العار والشرف، والعدوان والخضوع، والانتقام والغفران، والتنافس والتعاون المتبادل، والمراوغة والأمانة، والفخار والمذلة، وفورات النشاط والسلبية الخاملة، والضبط الذاتي والعدوان الصريح، وأخيراً الوحدة والفرقة.

٩ ـ القصور النسبي للتلازم ما بين الأفكار والكلمات والأفعال

يشك باتاي في وجود بعض أوجه الاتصال ما بين نمط السلوك الاستقطابي، وبين القصور النسبي للتلازم ما بين حقول النشاط الثلاثي للوجود الإنساني: الأفكار، والكلمات، والأفعال. إنه يتبنى موقف يهوشافاط هركابي القائل بأن عمليات الفكر العربي هي نسبياً أكثر استقلالاً[٤]، بمعنى أنها أكثر انفصالاً عن الواقع، مقارنة بعمليات الفكر النمطية المميزة للإنسان الغربي. فالصياغات اللفظية العربية هي أقل تأثراً بالواقع من الصياغات اللفظية في الغرب. وهكذا فالكلام العربي ينزع إلى التعبير عن أفكار مثالية وإلى تمثيل ما هو مرغوب أو مأمول، وكأنه الحقيقة الراهنة. وفوق ذلك، ينزع الفكر العربي إلى التحرك على مستوى المثل العليا، مبتعداً

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٤) Yahoshafat Harkabi, *Arab Strategies and Israel's Response* (New York: The Free Press, 1977).

عن أرض الواقع المؤلم. وهكذا فهناك عند العرب تباين أكبر نسبياً ما بين المثالي والصياغات اللفظية من جانب، وبين الأفعال من الجانب الآخر، إلا أنه ليس هناك على أي حال انفصال قاطع ما بين المثالي والواقعي.

١٠ ـ التجاذب الوجداني

يتمثل التجاذب الوجداني (Ambivalence) عند الفرد بوجود كل من الحب والكره تجاه الموضوع نفسه. يتولد هذا التجاذب الوجداني عند العرب الذين تعلموا في الغرب وبلغة أجنبية، إذ تؤدي كل من ثنائية اللغة وثنائية الثقافة، مبدئياً، إلى شعور بالهامشية، حيث يدرك المتعلم العربي ذاته أنه لا هو غربي كلياً، ولا هو عربي تماماً. وتولِّد هذه الهامشية الثقافية بدورها حالة من التجاذب الوجداني ضمن مشاعر الانتماء لدى الفرد، كما تؤدي أحياناً إلى التجاذب على مستوى الشعور بالهوية لدى المتعلمين العرب، إذ يعاني المتعلم العربي، في اتجاهاته نحو الغرب، تجاذباً وجدانياً مزدوجاً ومزمناً. حيث يشعر بانجذاب لا يقاوم نحو أسلوب الحياة الغربي وإعجاب به، كما يشعر في الآن عينه بانعدام الثقة تجاه الغرب، ويريد إزالة تأثيره وسيطرته على بلده. كما أنه يحمل حباً وطنياً قوياً تجاه مجتمعه؛ إلا أنه يكره تخلفه وتخلف نظمه. إنه فخور بتراثه العربي الكبير؛ إلا أنه يندب انعدام تلاؤم ثقافته ومؤسساته التقليدية كما تمارَس لدى الجماهير الأمية. ويلاحظ باتاي، إضافة إلى ذلك، أن التجاذب الوجداني لدى العرب المستغربين لا يتطابق مع المفهوم الفرويدي في التجاذب الوجداني. إذ اعتبر فرويد التجاذب الوجداني، بمثابة صراع ما بين مغريات ما قبل الوعي وبين النفور الواعي. أما في حالة العربي المستغرب، فيكون الفرد واعياً لكل من الإغراء والنفور في آن معاً.

١١ ـ الازدواجية في الشخصية العربية (Duality)

يتبنى باتاي هنا الأطروحة الرئيسة المقدمة من قبل عالم الاجتماع العراقي علي الوردي في تحليله الأخير للشخصية العراقية. ففي رأي الوردي، أن الشخصية العراقية تتصف بتداخل منظومات قيمية عميقة الجذور وثنائية التنافي يطلق عليها تسمية **الازدواجية**. يترجم باتاي الازدواج بـ «انشطار الشخصية». يتكون هذا الازدواج من منظومتَي قيم تتنازعان ولاء الشخصية؛ فهناك من ناحية القيم القديمة للشعوب المقيمة، وهناك في المقابل قيم البدو الرحَّل. فبينما تعلي عادات المقيمين الحضريين والقرى، من شأن العادات من قبيل التحمل، والمشقة، والخضوع، والبراعة، تشدد العادات البدوية على الشجاعة، والفخار، والشرف، والكرم، والاستعراض، والضراوة.

يشكل الانشطار الحضري ـ البدوي المقيم عنصراً أساسياً بالنسبة إلى الشخصية العراقية، ويتصف بتحولات دورية ما بين التقليدين القيميين المتصارعين. وسوف يناقش عرض الوردي للازدواجية في الشخصية العربية بمزيد من التفصيل لاحقاً في هذا الفصل.

١٢ ـ النزوع إلى الصراع

يستنتج باتاي أن النزوع إلى الصراع والانفصال كان يشكل جزءاً من الشخصية العربية منذ ما قبل الإسلام. فلقد كان الخلاف حاضراً على الدوام، في كل فترة، إما عملياً أو احتمالياً، إذ كان هناك دوماً تقليد الجماعات التي تحشد صفوفها للقتال ضد جماعات أخرى تشغل مكانة موازية في البنية الاجتماعية القبلية، مع ممارسة كل عضو من أعضاء الجماعة ضغوطاً مستمرة للبرهنة على تفوُّق جماعته وتعزيزها. يشهد المنشأ الأسطوري والصراع الثنائي، ما بين **قحطان** جد القبائل العربية الجنوبية، **وعدنان** جد القبائل العربية الشمالية، على الانفصامات الثنائية للنفس العربية. استعداد العرب للجوء إلى التعنيف والتهديد أدى إلى نمو تقليد شعري فريد يتضمن كلاً من الهجاء والفخر.

يرى باتاي أن اللجوء إلى التهجم اللفظي الاستعراضي في الأدب قد يقوم مقام الانخراط في صراع عنيف. ومن خلال الموافقة الثقافية على اشتعال المزاج دورياً، توفر الثقافة العربية أيضاً مسالك يمكن من خلالها التنفيس عن الانفعالات المقموعة، وبروزها إلى العلن، من آن لآخر على الأقل. فنوبات الغضب أو العنف مدانة ومغفورة في آن معاً من قبل المجتمع العربي. وبالتالي ينزع السلوك إلى التحول من تطرف إلى تطرف نقيض، كونه مستقطباً ما بين كل من الضبط الذاتي وتفجرات العدوان.

١٣ ـ المثالية

إن رفض العقل العربي للتخلي عن المثالية (Idealism) هو ما يزيد تصعيد الصراع والاختلاف. ومع أن المثالية قد تصبح مفرطة البعد من التحقق في الواقع، إلا أنه لا يتم التخلي عنها. على سبيل المثال، إن مثالية الوحدة العربية لا يتم التخلي عنها على الرغم من واقع الصراع العنيف بين الأنظمة. يرى باتاي ضمنياً أن استمرار التمسك بالمثالية هو وضع غير مُجدٍ وظيفياً، ويمكن اعتباره نوعاً من الخلط ما بين المثالية والواقع. يقتبس باتاي قول موررواي برغر: «يخلط العرب ما بين الاثنين، حيث يعتقدون ـ على عكس الواقع القائم ـ أن المثالية تتجسد في التصرفات، وأنها متطابقة مع الممارسة، بدلاً من اعتبارها مجرد مرجع يستخدم في الحكم على

الممارسة»[٥]. سوف تتم مناقشة قضية المثالية بمزيد من التفصيل في هذا الكتاب، مع التركيز على أهميتها المعرفية ووظائفها الاجتماعية.

١٤ ـ حل الصراعات

يتوقع من مجتمع يجنح نحو الصراع من مثل المجتمع العربي أن يطور تقنيات لحل الصراعات. يتمثل الشكل الملموس لجهد صناعة السلام هذا بمؤسسة الوساطة التقليدية. أما المثال الآخر لتطبيق الطرق التقليدية في حل مشكلات الصراعات العربية المعاصرة فيتمثل بما أطلق عليه باتاي تعبير «المَجالسيّة». وهنا يحيلنا باتاي على التقليد العربي البدوي في حل المنازعات بين القبائل من خلال لقاءات المجالس البدوية.

١٥ ـ الفنون العربية

يمكن كسب المزيد من التبصر في شغل العقل العربي من خلال النظر في الفنون العربية، أي كل من الموسيقى والأدب. لقد ركز العرب، في الحقل البصري، على فنون الزخرفة لا على فنون تصوير الأشخاص وهي يمكن تأويلها كمَيلٍ إلى التمسك بالتكوينات المثالية وما يرافقها من إهمال أو تجنب أو حتى ازدراء الأشكال المرئية الموجودة في العالم الطبيعي[*]. يبدي باتاي إعجابه بالفن العربي المجرد الذي يتجنب تجسيد الأشكال الطبيعية. ويمكن ملاحظة نزعة مماثلة في فن الزخرفة المعمارية. أما في الموسيقى العربية، فلا تظهر هذه النزعة. ولكن تتقاسم كل من الفنون الزخرفية والموسيقى التكرار اللامنتهي للعناصر الصغيرة ذاتها، مع تنوعات على الموضوع نفسه (الارتجال) أو من دونها.

أبيح لنفسي أن أقترح أن باتاي يقدم، عموماً، وصفاً بارعاً للعديد من النزعات غير المستحبة للعقل العربي. إلا أنه، في الآن عينه، يقدم عرضه هذه السمات بطريقة تحليلية خشنة، توحي بتقييم سلبي لبعض الملامح التي يحددها. يمكن استخلاص هذه السلبية في تقييمه من كونه لم يستكشف المزايا الاجتماعية والفكرية الإيجابية لملامح العقل العربي. وقد يكون قد أسس موقفه السلبي هذا على افتراض أن السمات الغالبة في الشروط الاجتماعية التقليدية أو المتخلفة لا يمكنها الصمود في المجتمع المعاصر. وبالرغم من موقفه المتحفظ، إلا أنه يعترف، على أي حال، أن ملامح العقل العربي التي استخلصها يمكن النظر إليها إما إيجاباً وإما سلباً. يبدو

---

(٥) Morroe Berger, *The Arab World Today* (New York: Doubleday Anchor Books, 1964).

مقتبس من: Patai, *The Arab Mind,* p. 164.

(*) لا يرجع هذا الميل في الفن العربي التقليدي إلى تجنب الأشكال الطبيعية أو ازدرائها، وإنما هو يعود إلى شيوع تحريم تصوير الأصنام بوصفها من أعمال الشرك في الإسلام (المترجم).

هذا الطرح الموجز الأخير وكأنه مجرد استدراك من قبله حيث يقول: «المهم في الأمر، أن كلاً من هذه الملامح قد يحمل في طياته بذور النمو المثمر، كما يمكن أن يحمل بذور الأفول والاضمحلال. المؤرخون المستقبليون فقط سوف يكونون في وضع يتيح لهم الحكم على ما إذا كانت هذه البذور ستؤتي ثمارها وكيف»[٦].

ثانياً: خصائص العقل العربي عند الجابري

انخرط محمد عابد الجابري، بغية تحقيق غايته في تحديد أدوات العقل العربي الإيبيستمية؛ في المهمة الكبرى المتمثلة بوصف المنتجات الفكرية لكل المفكرين العرب الرئيسيين والمدارس الفكرية بدءاً من القرن الثامن وحتى القرن السادس عشر بعد الميلاد. نشر هذا العمل بالعنوان العام **نقد العقل العربي** واشتمل على أربعة أجزاء: ١٩٨٥، ١٩٨٧، ١٩٩٠ و٢٠٠١. وتمثل الافتراض الضمني الدافع لهذا الجهد في كون العقل العربي، بما هو أداة إيبيستمية، متضمن في الفكر العربي، وبالتالي يمكن كشفه من خلال القيام بجردة أكاديمية لهذا الفكر المكتوب وتحليله. ولم يشتغل الجابري على الكشف عما إذا كان يمكن العثور على خصائص العقل العربي الإيبيستمية في مجال آخر، من مثل التواصل ما بين الشخصي، أو التعبيرات الجماعية.

يقدم الجابري، في الكتابين الأولين **تكوين العقل العربي**[٧] و**بنية العقل العربي**[٨] جردة مذهلة لآراء المفكرين العرب، وللمدارس الفكرية العربية مع تحليل مقارن لهذه الأفكار. يصف الجابري رؤى فلسفية متنوعة، إلا أنه نادراً ما يرجع إلى البناءات المعيارية (Standardized Constructs) القائمة على العلوم المعرفية. وبدلاً من الاستناد إلى البناءات الإيبيستمية الراسخة، يحدد الجابري ثلاثة «قطاعات» أو «حقول»، أو «منظومات» معرفية تفترض مسبقاً ثلاثة أفكار رئيسة مختلفة أو غايات فكرية. تتضمن كل منظومة منها مخزوناً من المقاربات والأفكار التي حكمت كلاً من الاستقصاء والتفكير في ذلك الحقل. ويذهب الجابري إلى أن كل نشاط المفكرين العرب الفكري، المكتوب منه والمسجل، ينزع إلى الاندراج ضمن إحدى منظومات المعرفة المختلفة تلك.

---

(٦) Patai, Ibid., p. 166.

(٧) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥).

(٨) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

١ ـ منظومة المعرفة التعبيرية (البيان)

يهدف هذا الحقل المعرفي إلى التعبير عن الآيات القرآنية، وشرحها وتأويلها بطريقة لسانية بيانية، وأصبحت أكثر تقنياً مع تطور علوم قواعد اللغة، والبلاغة والفقه. وانتهى المطاف بهذا الحقل المعرفي إلى تنمية نظرة إلى العالم قائمة على الفصل واللاسببية. ولقد سيطرت ثلاثة أزواج إيبيستمية على هذا الحقل وهي: التعبير/المعنى، الأصل/الفرع، الجوهر/العرض.

٢ ـ منظومة المعرفة المباشرة (العرفان)

انتقلت منظومة المعرفة هذه إلى التراث العربي من أصول غير عربية خلال القرن الثامن بعد الميلاد. تسعى هذه المنظومة إلى اكتساب المعرفة من خلال اتصال روحاني مباشر، أو من خلال الحضور والاتحاد مع الموضوع، وكذلك من خلال ربط الوقائع بعضها ببعض من خلال التفكير الإعجازي، ومساع سرية أخرى من مثل التنجيم، والخيمياء، والسحر. احتلت هذه المقاربة مكانة هامة لدى الفكر الشيعي والإسماعيلي، وكذلك في الفلسفات الصوفية والفيض. ويسيطر بُعدان قطبيان على هذه المنظومة: يستعمل **أولهما** اللغة تبعاً للزوجين الإيبيستميين المعنى الظاهر/المعنى الباطن، بينما يخدم **الآخر** السياسة من خلال نشر زوجَي القاعدة السياسية/النبوة.

٣ ـ منظومة المعرفة البرهانية (البرهان)

دخلت هذه المقاربة إلى الفكر العربي مع الترجمات العربية للفلسفة اليونانية، وخصوصاً في عصر المأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣). تتبنى هذه المنظومة النظرة الأرسطية إلى العالم بوصفه مترابطاً سببياً وينشد الحصول على المعرفة من خلال السوابق التي يطرحها العقل والتي تتبعها العواقب القائمة على الاشتقاق المنطقي. تم تبني هذه المنظومة أولاً لدعم البيان ضد العرفان، وكان فاعلاً في تطور قواعد النحو، والمنطق، وفن الجدال والخطاب (علم الكلام). يتمثل الزوجان الإيبيستميان المسيطران في هذه المنظومة بثنائية الواجب/الممكن.

تواجدت هذه المنظومات الثلاث جنباً إلى جنب في كل من سياقات الصراع والتأثير المتبادل ضمن الثقافة العربية ـ الإسلامية، بدءاً من عصر التدوين (حوالى ٧٨٠ بعد الميلاد). ولقد تبنت مختلف المذاهب السياسية ـ الدينية هذه المنظومات. تبنى المذهب الشيعي منظومة العرفان ضد المذاهب السنية، من مثل المعتزلة والأشعرية، الذين استندوا بدورهم إلى منظومة البيان وبحثوا عن دعم لمواقفهم من منظومة البرهان. ولقد توجهت المذاهب الشيعية اللاحقة، من مثل الإسماعيلية، وفلاسفة الفيض إلى إقامة المعرفة العرفانية على البرهان وتبعاً للمنطق

الأرسطي. وهو ما أدى إلى بروز حركات التوفيق ما بين الوحي الديني والعقل التي بلغت أوجها في أعمال ابن رشد في منتصف القرن الثاني عشر.

يرى الجابري «أن العقل العربي ليس جوهراً ولا طبعاً أو طبيعة ولا «عقلية»، إنه فقط جملة المفاهيم والآليات الذهنية التي يتم بها إنتاج المعرفة داخل هذه الثقافة». «فإذا كان المفكر يعتمد في تفكيره المفاهيم والآليات التي يتكوّن منها النظام البياني فهو ذو «عقل بياني»، وإذا اعتمد تلك التي يقوم بها النظام البرهاني فهو ذو «عقل برهاني»... أما «العقل العربي» هكذا بالإجمال فهو شيء تجريدي وقد قلنا عنه إنه «البنية المحصلة من النظم المعرفية الثلاثة»[(٩)].

وتبعاً للجابري، فإن التناحر ما بين المنظومات الثلاث انتهى بانتصار العرفان، وذلك حين سادت الصوفية على المشهد الفكري، وخصوصاً بين السنّة، إذ تبنى العقل الجماعي اللاعقلانية كشعائر تقليدية، وبنزلة تقى ديني، وتسليم بالقدر. ومع هذا الإطار الذهني، عُبّئت الجماهير لصد أي حركة عقلانية أو إصلاحية. كان ذلك هو «عصر الانحطاط» الذي تجلى في رضوخ العقل العربي البياني والبرهاني[(١٠)].

في كتاب **العقل السياسي العربي**، وهو الكتاب الثالث في سلسلة **نقد العقل العربي** يستعرض الجابري ثانية التاريخ السياسي العربي منذ مهد الإسلام وصولاً إلى الدولة الإسلامية[(١١)]، وذلك كما فعل تماماً في الكتابين السابقين. ومع أن هذا الكتاب غني في وصف القادة والجماعات السياسية إلا أنه، بصعوبة، يجد المرء أي وصف صريح لأي أسلوب إيبيستمي ضمني في الأيديولوجيات السياسية أو السلوكات التي تم عرضها. إذ يميز الجابري ما بين المنظومات المعرفية و«المخيال الاجتماعي» الذي يتضمن الرموز، والأفكار، والقيم المحركة للأيديولوجية السياسية. لم يقتصر تأثر الصراع العقائدي (ما بين السنّة والشيعة تحديداً) على مجرد سياسات الحاضر وإنما هو تأثر كذلك بسياسات الماضي التي أضافت بعداً آخر إلى العقيدة السياسية، إذ إن كلاً من جماعتَي السلطة والمعارضة لجأتا إلى التاريخ للحصول على الدعم الرمزي وإجماع السلف، إذ لم يكن هناك انفصال ما بين الصراع السياسي والممارسة الدينية، كما لم يكن هناك فصل ما بين العقيدة السياسية والعقيدة الدينية. وهناك ثلاثة عوامل مفتاحية لفهم التاريخ السياسي العربي وهي: **القبيلة، والغنيمة، والعقيدة**.

---

(٩) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ١٢٩.

(١٠) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٦٠.

(١١) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته** نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)

يركز الكتاب الرابع من هذا المشروع النقدي على القيم الأخلاقية في الموروث الفكري العربي. يعرض كتاب **العقل الأخلاقي العربي** الذي يقع في ٦٤٠ صفحة التقاليد الخمسة التي أثرت في العقل الأخلاقي العربي؛ أي كلاً من: الفارسية؛ اليونانية؛ الصوفية؛ والعربية الخالصة، والإسلامية[١٢]. تفاعلت كتل القيم هذه فيما بينها، كما يتجلى لدى بعض المفكرين وضمن شروط اجتماعية وسياسية مختلفة، وذلك رغم الفروق بينها (من مثل التقليد الفارسي الذي يمجد أخلاق الطاعة في مقابل التقليد اليوناني الذي يشدد على الازدهار الإنساني).

ثالثاً: نقد طرابيشي للجابري

رد جورج طرابيشي على الجابري في مجلَّدين: يحمل **أولهما** المكوَّن من ٣٧٥ صفحة عنوان **نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل**، وقد نشر للمرة الأولى في العام ١٩٩٦، والذي أعيد نشره في طبعة ثانية في العام ١٩٩٩، أما المجلد **الثاني** المكوَّن من ٣١٩ صفحة فيحمل عنوان: **نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي**، ولقد نشر في العام ١٩٩٨.

يفحص طرابيشي، في كتابه الأول، الفجوات في فهم الجابري لمراجعه الغربية الأساسية. ينصب الجزء الأكبر من هذا المجلد على رفض موقف الجابري القائل بأن «الحضارات الثلاث اليونانية والعربية والأوروبية الحديثة هي وحدها التي أنتجت ليس فقط العلم، بل أيضاً نظريات في العلم، إنها وحدها ـ في حدود ما نعلم ـ التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل بل أيضاً التفكير في العقل»[١٣]. أكبَّ طرابيشي على رفض هذه الاستنتاجات باللجوء إلى الصياغات الهيغلية المفهومية للعقل، مع عرض مستفيض لفكر ما بين النهرين (Mesopotamia). وكل من الفكر الصيني القديم والهندي، وذلك كي يبين أن التفكير العلمي ومسلّماته كان يمارَس في تلك الحضارات. كما قام طرابيشي بفحص الفلسفة الفينيقية مطولاً في سعي منه للبرهنة على أنها تشكل أساس الفلسفة ما قبل السقراطية، وأن التفكير والسلوك اليوناني لم يكونا عقلانيين وديمقراطيين، كما زعم الجابري. ومن خلال رفض طرابيشي نقاطاً إضافية قال بها الجابري، أكَبَّ على تقديم تحليلات مستفيضة لفلسفة كل من ابن خلدون، وأفلاطون وأرسطو. ومع أن هذه التحليلات المستفيضة والمتماسكة جيداً تبرهن على معرفة واسعة بالعصور القديمة إضافة إلى مهارات أكاديمية بارزة، فإن سعة الاطلاع والمعرفة العلمية هاتين بقيتا دون إسهام كبير في مهمة تحديد علائم العقل العربي.

---

(١٢) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١).

(١٣) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ١٨.

يشتغل كتاب طرابيشي الثاني من مجلدين في نقد الجابري، على ثلاث قضايا أساسية: قضية السياق التاريخي للعقل العربي، وقضية اللغة والعقل، وقضية البعد اللاواعي للعقل العربي. وتتم معالجة الخصائص اللسانية للعقل العربي في الـ ٢٠٥ صفحات المتبقة من الكتاب. فهناك مقارنة ما بين تطور كل من اللغتين العربية واليونانية، ويتلو ذلك عرض للعلاقة ما بين اللغة والفكر تبعاً لكبار المفكرين الأوروبيين. ويرفض طرابيشي، في هذا السياق، تأكيدات الجابري التي تحط من قدر اللغة العربية ـ وخصوصاً القول بأن هذه اللغة «حسية» و«لاتاريخية». سوف تتم مناقشة الموقف المتحيز ضد اللغة العربية من قبل بعض الأكاديميين العرب، ونفورهم من استكشاف أوجه قوتها، بمزيد من التفصيل في الفصل الثامن من ضمن سياق التفكير المجتزأ بين الأكاديميين ازدواجيي اللغة.

قد يبدو انطلاقاً من طبيعة نقد طرابيشي، أن الحافز الفكري يؤثر في طريقة الاستجابة الفكرية. وهكذا يتم الرد على بحث علمي ضخم بعملته ذاتها: أي من خلال عرض ضخم بدوره وبأسلوب الاطلاع العلمي البحثي ذاته. يتضمن كتاب طرابيشي العديد من الجولات المثيرة للاهتمام في كل من الفلسفة واللسانيات التي تقدم صياغات نقدية للعديد من النقاط المطروحة في عمل الجابري. إلا أن هذا الفكر ذي الطابع التحليلي المميز، والمتماسك بإتقان لا يصب، في رأيي، في تقدير تقويمي لمنظومات الجابري المعرفية الثلاث، كما لا يقدم محاولة لتطوير بدائل لهذه المنظومات يمكن أن تتيح لنا تحديد ملامح إيبيستمية للعقل العربي. كما تثير مختلف القضايا التي تم تقديمها في سياق نقد الجابري السؤال حول ما إذا كانت المهمة النقدية التي قام بها طرابيشي تجيز هذه الكتابة المستفيضة. كان يتعين أن يتمثل التحدي الحقيقي في سياق الرد على الجابري بتحديد نموذج معرفي بديل يمكنه أن يصف نموذجياً العقل العربي. لم يحاول طرابيشي ببساطة القيام بهذا المسعى البديل.

رابعاً: تعليقي على أعمال الجابري

بعد استعراض المجلدات الأربعة التي تتضمن مشروع الجابري في دراسة العقل العربي، مضافاً إليها كتابَيه ذات الصلة وهما: **الخطاب العربي المعاصر** (١٩٨٢) **والتراث والحداثة** (١٩٩١)، أخرج بالاستنتاج بأن هذا المشروع العلمي الموسع قد فشل في إنجاز هدفه. لقد فشل في النقاط الأربع التالية:

أولاً: يبدو أن هناك افتراضاً ضمنياً يقود هذه الدراسة. ويتمثل بالفكرة القائلة بأن العقل العربي هو عبارة عن مجموعة من الأدوات الإيبيستمية الفاعلة التي يمكن استخلاصها من أعمال الكتّاب العرب المكتوبة، خلال الثمانمئة عام السابقة على القرن السابع عشر. نحن

بصدد إشكالية التعميم انطلاقاً من منتجات فكرية هي إلى حد بعيد حصيلة جهود مفكرين فرديين متأثرين بخصوصياتهم الذاتية، وتفاعل جماعتهم الصغيرة، وكاريزما مرشديهم الروحيين، والفلسفة اليونانية. وفوق ذلك، وكما أشار طرابيشي إليه، ليس كل من يكتبون بلغة ما متجذرين بالضرورة في الأوجه الإتنية، أو الوطنية، أو حتى الثقافية لتلك اللغة(١٤). وهكذا فقد يمكن اعتبار شطر كبير من أعمال الفلاسفة المكتوبة بوصفها إنتاجات نشاط غريب أكثر من كونها استجابات مباشرة للقضايا الاجتماعية الموضوعية وللاهتمامات الجماعية. وبالتالي فهنا قد يبرز السؤال حول صلاحية اعتبار هذه المنتجات تجسيداً للأساليب الإيبيستمية للجماعة الوطنية الأكبر.

ثانياً: هناك عدد كبير من الأمثال الشعبية والمواعظ، والروايات التي يستخدمها عدد كبير من الناس في مواقف الحياة اليومية. يحتوي هذا الذخر الغائب في دراسة الجابري على تكوينات تشير إلى بعض من المنظورات الإيبيستمية الضمنية. وبالمثل، فإن تصوير أساليب الكتابة الشعبية في الصحف، والخطابات الشعبية، وعروض الاهتمامات السياسية، والشدة النسبية لردود الفعل على العديد من القضايا يمكنها أن تكون أكثر كشفاً عن خصائص العقل العربي الإيبيستمية من الأدب الكلاسيكي المكتوب. يستدعي هذا النقد ملاحظة أدلى بها فوكو ومؤداها أنه: «لا يتعين إذاً البحث عن الفكر فقط في الصياغات النظرية من مثل تلك الفلسفية أو العلمية (الثقافة العالمة)، بل يمكن ويجب أن يُحَلَّلَ في كل أساليب الكلام، والفعل، أو السلوك، التي يتجلى الفرد وينشط من خلالها كذات تتعلم، أو ذات أخلاقية أو قانونية، وكذات واعية بذاتها وبالآخرين»(١٥) (الثقافة الشعبية).

ثالثاً: كرّس الجابري مئات الصفحات لوصف أفكار الفلاسفة ومدارس الفكر اللاهوتي والسياسي. ولكن لسوء الحظ، انخرط في هذه المهمة الضخمة من دون أن يتعرف مسبقاً إلى تركيب العلوم المعرفية ونماذجها، ومن دون أن يطور التراكيب الخاصة به. حتى تلك التراكيب الراسخة من مثل المجرد/العيني، الاستدلال/الاستقراء، أو المكبر/المصغر نادراً ما لجأ إليها لوصف أنماط التفكير. يلجأ الجابري إلى **القياس** لوصف النزعة إلى استنتاج الجديد من الديني ـ التقليدي (وذلك بمثابة فرع من أصل)، واصفاً العقل العربي بأنه عقل قياسي. ولكن كي يمكن أن يكون لهذه التقنية قوتها الوصفية المفيدة، فإنها تحتاج إلى أن تُدرج كجزء من أسلوب إيبيستمي أوسع، كما سيتم اقتراحه لاحقاً في هذا الكتاب. فالبيان، والعرفان، والبرهان لا تشكل منظومات تفكير، كما يحيل هو إليها، حتى ولا هي تشكل نماذجَ نظرية. إنها مجرد اهتمامات فكرية. إن الاهتمامات بتأويل الآيات القرآنية، ومع إدخال البلاغة عليها، سوف تؤدي

---

(١٤) جورج طرابيشي، **نظرية العقل: نقد نقد العقل العربي** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦)، ص ١٢٦.

(١٥) Michel Foucault, «The History of Sexuality,» in: Paul Rabinow, ed., *Foucault Reader* (New York: Pantheon Books, 1984), vol. 2, p. 334.

بالضرورة إلى تطوير المصطلحات اللسانية القائمة على منطق النحو. والاهتمامات بالفهم المباشر للإله سوف تلجأ إلى الخبرات والشعائر المباشرة، وإلى الأفكار الروحية التي لا تلتزم بقواعد التفكير المنطقي. وأخيراً، فإن السعي للحصول على إثبات عقلاني لتأييد وجهات النظر سوف يقوم بالضرورة على صياغة الافتراضات والاستنتاجات المنطقية. وهكذا **فالبيان، والعرفان، والبرهان** هي تصنيفات لمجالات أنشطة فكرية ولاهوتية، مع وصف للمقاربات المميزة لكل من هذه الأنشطة. وما يشير إليه بوصفه مقاربات إيبيستمية، من قبيل الأصل/الفرع، والتعبير/المعنى، والظاهر/الباطن، والواجب/الممكن، والجوهر/العرض، والسلطة السياسية/النبوة، يمكن اعتبارها تمييزات أساسية تمت إلى الموضوع قيد البحث. لا تشكل هذه التمييزات مفاهيم محددة، وبالتالي، فهي لا تشكل محددات نشاط فكري، إذ إنه من خلال الرجوع إلى مفاهيم محددة جيداً وذات طابع شمولي يمكن أن يأمل المرء في إنجاز ملائم وتوصيف لمنتجات التفكير وتحليلها.

رابعاً: يفشل الجهد البحثي المستفيض الذي يفتقر إلى نماذج مجردة أو نظرية لإقامة العلاقات ما بين أفكار واسعة ومتنوعة، في تلبية أحد أركان الاستقصاء العلمي ـ وخصوصاً الإيجاز: أي الاقتصاد في الوصف والتعبير. فقصور الإيجاز يشكل نموذجياً نقيض التذكر، إذ يعتمد الحفاظ على الخطابات الفكرية في الذاكرة على عملية التمييزات والترابطات المجردة. فبعد قراءة مجلدات الجابري الأربعة، لا يبقى سوى القليل في الذاكرة حول مكونات العقل العربي، وذلك بالرغم من ثروة المعلومات الهائلة التي يقدمها. إذاً من العسير أن تتأتى المعرفة المفيدة من توصيفات وحدات المعلومات وملخصاتها؛ فالمعرفة المفيدة هي، على العكس من ذلك، القيام أساساً بتحديد علاقات مجردة نظرية ما بين هذه الوحدات.

خلاصة القول، إن مشروع الألفي صفحة، يمكن اعتباره في أحسن الأحوال، من وجهة نظري، مراجعة وتحليلاً وصفياً لكتابات المفكرين العرب الكلاسيكيين.

خامساً: إسهام علي الوردي

قبل عقدين من استقصاء باتاي في العقل العربي أكبّ علي الوردي، وهو عالم اجتماع عراقي في جامعة بغداد (في الأعوام، ١٩٥٤، ١٩٥٨، ١٩٦٥، ١٩٦٩)، على فحص الملامح الأساسية للشخصية العراقية. فلقد حدد شرطاً نفسياً اجتماعياً مركزياً استعمله لتفسير المخطط الشخصي الفريد للعراقيين، وللعرب عموماً، إذ قدم هذا الشرط، الذي يحيل إليه **كازدواج في** الشخصية خلال جُل كتاباته في المجتمع العربي. الترجمة الحرفية للازدواج هي «المزاوجة» أو «المضاعفة». وحيث إن المعنى القاموسي للازدواج هو «مزاوجة» أو «مضاعفة» شيء ما، فقد

يتضمن ذلك تماثل المقومين «المزاوجين» مما لا يتلاءم تماماً مع التناقض المتبادل لسمتيهما اللتين يصفهما الوردي. وبالتالي فقد يكون من الأفضل استعمال مصطلح **ثنائية الشخصية**.

يمكن القول بشيء من الثقة إن الوردي كان يستلهم، في ثنائية القيمة، النظريات الاجتماعية في الصراع الثقافي التي قالت بها مدرسة شيكاغو[١٦]؛ إذ طبَّق نظرية الصراع الثقافي في تفسيره كيف أن قرب الصحراء من المناطق الريفية والزراعية في الوطن العربي خلق صداماً ما بين منظومتَي قيم مختلفتين جوهرياً نظراً إلى تطورهما في بيئتين مختلفتين لكل منهما أساليب حياة متباينة، إذ قطن البدو الرحل سكان الصحراء في مجال حيوي مفتوح لا يوفر سوى العشب (للرعي) الذي يتوقف بدوره على ندرة المطر. لم يكن بإمكان البدو اقتسام الأرض العشبية وتسييج حدود كل أرض منها، وبالتالي كانوا مرغمين على التنافس والقتال على الموارد النادرة، بما فيها ندرة آبار المياه. وبما أن الشجاعة والقوة أصبحتا المحددين الحاسمين للوصول إلى الموارد المحدودة، فلقد أصبحت القيم والمعايير المرتبطة بهما هي السائدة. وهكذا رفعت الشجاعة والقدرة على توكيد المكانة بواسطة حد السيف إلى مرتبة المثل الأعلى. ووصلت قيم الشرف البطريكية واحترام الذات إلى أقصى مداها بين البدو. وكان الحصول على مراعي العشب ورعي الماشية يعتبر عملاً نبيلاً، بينما يعتبر العمل اليدوي مُنحطاً.

على سبيل المثال، فمهنة النسيج كانت ينظر إليها بازدراء، لأن النسّاج، في نظر البدوي، يكسب رزقه بعرق جبينه، تماماً كالمرأة. وهكذا أصبح العمل اليدوي أو الحرفي يسمى مهنة، وهي كلمة مشتقة من جذر فعل مَهَن ومنها مَهَانة أو إذلال. كما أن ندرة الموارد وتعذر توقع انتظامها المفرط رفعت قيم الضيافة والكرم إلى أعلى الدرجات. وشجعت الوحدات القبلية الصغرى قيم التآزر والتساند والولاء ضمن الجماعة بينما يتم التغاضي عن مهاجمة الجماعات الأخرى وسلبها ممتلكاتها. فالبدوي الذي يمثل الكسبَ من خلال الغزو والسلب هو في الآن عينه كريم ويعطي ممتلكاته بسهولة. وهكذا كان البدوي، كما يقول المثل الشائع، «نهّاباً وَهّاباً».

أما منظومة قيم المراكز الزراعية والحضرية فهي تشدد، على نقيض قيم عيش البدو الرحل في الصحراء، على الإنتاجية لا على السلب بواسطة القوة. وهكذا تثمن قيمة العمل الكادح وتقبل التجارة والبيع والشراء كطريقة لكسب العيش. كما أن لدى المراكز الريفية والحضرية اتصالاً أكبر بالمؤسسات الدينية التي تبشر بالقيم الإسلامية في التقى، والرأفة، والتمسك بقانون التصرف الأخلاقي الإسلامي. يضاف إلى ذلك، أن المراكز الحضرية والريفية التي تحضرت

(١٦) من أمثال: Thorsten Sellin, «Conflict of Conduct Norms,» in: Marvin E. Wolfgang, Leonard D. Savitz, and Norman B. Johnston, eds., *The Sociology of Crime and Delinquency* (New York: John Wiley and Sons, 1938), pp. 186-189; Clifford Shaw and Henry McKay, *Juvenile Delinquency and Urban Areas* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1942), and Solomon Kobrin, «The Conflict of Values in Delinquency Areas,» *American Sociological Review*, vol. 16 (October 1951), pp. 653-661.

كانت تخضع على الدوام للترهيب ولإجراءات لا تعرف الرحمة من قبل الأنظمة الحاكمة للحصول على المحاصيل والضرائب. قد تكون ممارسات القمع الحكومية هذه مسؤولة عن سلوكات سكان الريف والحضر لاسترضاء الحكام من خلال المديح، والتواطؤ، والرضوخ، وذلك على النقيض الجذري من سلوكات البدوي المتسمة بقيم الفخر والتحدي، والغطرسة. واستناداً إلى تحليل الوردي هذا يمكن القول، إضافة إلى ذلك، إن طغيان وكلاء الحكومات وميلهم إلى القمع المفرط، يمكن أن يكون قد عزز قيم البداوة في الفخر والتحدي كطموحات مثالية، في نفسية الشعب الريفي.

وكون العديد من سكان الحضر هم من أصول بدوية، وكذلك تجاور المراكز الريفية ـ الحضرية مع الأراضي البدوية، قد يكون ساعد على الحفاظ على قدر معين من الانتقال الثقافي لقيم البداوة إلى هذه المراكز. ففي العراق، امتد التأثير البدوي المباشر في القطاعات الريفية ـ الحضرية لمدة ستة قرون بعد سقوط الدولة العباسية، وهو ما أصبح ممكناً بسبب انهيار الوكالات الحكومية، وخصوصاً خلال الحكم العثماني، وبسبب تفكك المراكز الحضرية وضعفها.

وهكذا يذهب الوردي إلى أن طاقمين من القيم المتعارضة ـ أي القيم البدوية والقيم الحضرية ـ قد استمرّا جنباً إلى جنب. وكونهما متعارضين فإنهما يمكن أن يشتغلا بطريقة ثنائية فقط. أي في سياقين اجتماعيين منفصلين، أو في فترتين زمنيتين مستقلتين عن بعضهما. ويرى الوردي أن التمسك بطاقمين من القيم المتعارضة أو الازدواجية، سوف يضعف التكامل الاجتماعي.

يعتبر الوردي أن الازدواجية تشكل السمّة الأساسية للشخصية العراقية، وهو يحدد سبعة أشكال رئيسية على الأقل من هذه الازدواجية، كالتالي:

١ ـ الازدواجية ما بين القيم الإسلامية والبدوية

تشدد القيم الإسلامية على التواضع، والخضوع للمشيئة الإلهية، والرأفة، والورع، بينما تمجد القيم البدوية الانخراط في النزاعات، والاستيلاء على أملاك الغير بالقوة، والفخر والغطرسة. يُمارس هذان الطاقمان من القيم في المراكز الحضرية بشكل ازدواجي (التذبُّب ما بينهما). وجد الوردي أن سكان الحضر يظهرون تبجيلاً لفظياً قوياً للشخصيات الدينية ويغدقون المديح على أسلوب حياة الناس الأتقياء، بينما هم في ظروف مغايرة ـ يبدون إعجابهم بأفراد عصابات الشارع والسفاحين والنهابين، معتبرين الأتقياء الممتثلين للقانون بأنهم سلبيون، وجبناء، ومخنثون.

٢ ـ الازدواجية ما بين العمومية الحضرية والقبلية

ينضبط سلوك البدوي معيارياً ضمن القبيلة، وخصوصاً في ما يتعلق بالتعبير عن العدوان، ولكن يطلق العنان للعدوان خارج القبيلة. تم نقل ثقافة ضمن الجماعة وخارج الجماعة هذه إلى المدن، حيث أصبح الحي يمثل القبيلة. وهكذا فالسفاحون ورجال العصابات الذين ينخرطون في أنشطة إجرامية ضد الأفراد من الأحياء الأخرى يحظون بالتقدير، وخصوصاً عندما يغدقون كرمهم وحمايتهم على سكان حيِّهم. فسلب تجار الأحياء الأخرى كان يعتبر فعل إقدام، ودهاء، وبطولة. وأكثر من ذلك، فلقد كان الجناة يحظون بالملجأ ضد تدخل السلطات اعترافاً بفضلهم نظراً إلى إقدامهم وكرمهم. فالزنى كان يعاقب بشدة إذا تم اكتشافه ضمن العائلة أو الحي، إلا أنه كان يحظى بالتساهل والصفح إذا تعلق الأمر بنساء من الجماعات المنافسة.

٣ ـ الازدواجية ما بين عمومية المنظمات الرسمية وخصوصية الروابط العائلية والمحلية

تجد هذه الازدواجية التعبير عنها من خلال توقع أن يقوم موظف حكومي بواجباته الرسمية بالعدالة والإنصاف لكل المراجعين، وفي الآن عينه أن يتحيز ويخرق الأنظمة لصالح أقاربه وأعضاء حيِّه. وهكذا يمكن أن يُثنى عليه أو يُدان لممارسته الوظيفية تبعاً لهذين التوقعين المعياريين المتعارضين.

٤ ـ الازدواجية التي تصيب البدو ذاتهم

اعتنق البدو القيم والممارسات الإسلامية، إلا أنهم حافظوا على سلوكات تناقض تلك القيم. يروي الوردي قصة ذلك الأستاذ من جامعة بغداد الذي زار في أوائل سنة ١٩٣٠ قبيلة عنزة(*) في بادية دمشق ووجد أنهم يؤمنون بالله، ويصلون ويصومون، إلا أنهم ينخرطون في الآن عينه في غزوات سلب كلما سنحت لهم الفرصة. وعندما سألهم عن هذا التناقض أجابوا بأنهم لم يهتموا بالتفكير في هذه المسألة من قبل. يتمشي عدم التناغم المعرفي هذا مع انتشار أوالية العزل التي ستتم مناقشتها في الفصل الرابع.

كما وصف الوردي ثنائية إيكولوجية بين البدو. فخلال القرن التاسع عشر تراجعت القوة البدوية في العراق بسبب التقاتل فيما بينها، وهو ما لقي تشجيعاً من قبل الحكومة العثمانية، وكذلك بسبب الإخضاع الحكومي الجزئي للقبائل البدوية بقوة الأسلحة النارية التي لم يكن البدو

(*) عنزة: هي إحدى القبائل العربية الكبرى في بادية الشام، ولا يزال لها فروع تنحدر منها في بعض مناطق الخليج العربي (المترجم).

قادرين على حيازتها وإتقان استعمالها بفاعلية كما كانت تفعل القوات الحكومية. وكنتيجة لذلك نزع البدو إلى حصر قيمهم التقليدية في الشرف، والتناحر، والغزو، والتفاخر والثأر في السلوك فيما بين القبائل، وتبنوا تجاه السلطات الحكومية أسلوباً معاكساً من الاستكانة والخضوع، ومديح السلطة الحكومية، وكلها سلوكات تخلو من سلوكات التمرد، وحتى من التذمر.

٥ ـ الازدواجية كنتيجة للمثالية المتطرفة

خلق التبشير الديني هوة كبيرة ما بين الواقع والنموذج المثالي كما تجلى في سلوكات السلف الصالح. على سبيل المثال فمشاعر الذنب الناجمة عن اغتيال علي بن أبي طالب (وهو رابع الخلفاء الراشدين وابن عم رسول الله وصهره) أدت إلى رفعه إلى مرتبة المثل الأعلى (مثلنته)، التي زاد من حدتها أنه أصبح رمز المعارضة للدولة. كما ازدادت الهوة، في العراق، ما بين المعيار المثالي والممارسة اليومية بتأثير التقليد العقلاني لدى المعتزلة، حيث شُجِّعت المناظرات اللاهوتية المستندة إلى الافتراضات العقلانية والاستدلال المنطقي. تتطلب المثالية من الناس أكثر مما يمكنهم القيام به، وبالتالي فإنها ولّدت الازدواجية ما بين التأكيدات اللفظية والسلوك العملي. حدد الوردي ثلاثة آثار سلبية للتفكير المثالي[١٧]:

أ ـ يتعامل الفرد مع الهوة ما بين المعايير المثالية والسلوكات اليومية، على الصعيد العام، من خلال ممارستهما كليهما في سياقين اجتماعيين مختلفين، كما سبقت الإشارة إليه. ولكن على صعيد التفاعل المباشر أو المقرب ما بين الشخصي لا يمكن ممارسة هذا الانفصال أو الازدواجية، وبالتالي يميل الفرد إلى قياس أداء الآخرين في ضوء معايير تكون أعلى من تلك التي يطبقها على نفسه. يشجع ازدواج المعايير هذا على بروز مطالب غير واقعية من الآخرين، وبالتالي يطبق عليهم النقد الجارح والملامة.

ب ـ وتبعاً للوردي، تحمل المثالية الإسقاطية التي ورد وصفها في النقطة (أ) أكبر آثارها السلبية في عملية القيادة. فالتوقعات المبالغ فيها واللاواقعية تجاه أداء القادة تجعل من كل قائد إنساناً فاشلاً، مما يصعد عندها مشاعر عدم الرضى عنهم، ويشجع عدم التعاون معهم، وحتى ردود الفعل التخريبية تجاههم. تنزع التوقعات المثالية كذلك، إلى توجيه صفعة إلى نشاط بالغ الأهمية في ديناميات القيادة، ألا وهي مسألة المكافأة. تتضمن العملية السياسية التفاعل والتساند المتبادل ما بين القائد والأتباع، حيث يكون التشجيع والمكافأة الإيجابية ضرورية للقادة السياسيين كي يبذلوا قصارى جهدهم. وهكذا لا تقتصر المثالية فقط على تشجيع التناقض في الموقف من القادة، وإنما هي تحرم القيادة أيضاً من المكافآت والتشجيع الذين ينشدونهما

(١٧) علي الوردي، «الضائع من المواد الخلقية في البلاد العربية،» **الأبحاث**، السنة ١١، العدد ٢ (١٩٥٨)، ص ١٤١ ـ ١٦٨.

خلال ممارستهم عملهم. ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن الخصومة للقائد السياسي وقصور التقدير له قد يدفعانه إلى البحث عن أشكال أخرى من المساندة، من قبيل الاعتماد على قوى خارجية للحصول على الثناء والتقدير.

ج ـ يمكن أن تخلق المثالية تجاذباً وجدانياً دائماً تجاه السلطة، حيث يُحب القادة ويكرهون في الآن عينه. كما يمكن أيضاً أن يُقَزَّم قائد جيد من خلال مقارنته بالنماذج المثالية من العصور القديمة أو من مجرد تخيّلات النبالة وعلو المقام. وهكذا، يقوم التقدير للقائد الجيد بعد موته، أو إذا هو مات من أجل قضية نبيلة. يتمثل هذا التجاذب الوجداني أفضل تمثيل من خلال وصف الشاعر الفرزدق من القرن السابع الذي رصف به الإمام الحسين بن علي حيال ولاء أهل الكوفة المتجاذب وجدانياً تجاهه: «قلوبهم معك وسيوفهم عليك». ويمكنني أن أضيف هنا أنه كجواب على هذا التجاذب، قد يُزَيِّن للحاكم أن يُحَيِّد الجزء السلبي من هذا التجاذب تجاهه باللجوء إلى زرع الخوف والرعب في قلوب الرعية.

٦ ـ الازدواجية الناجمة عن الصراع الثقافي

لاحظ الوردي أن قيم الثقافة الغربية المتمثلة بالديمقراطية، والحقوق الفردية، والقابلية للمحاسبة الإدارية، والشفافية، والإنجاز الفردي تتصادم مع القيم العربية التقليدية المتمثلة بالروابط الأسرية، والتحالفات ضمن الحي والجيرة، وحقوق العيش والملح، والنخوة، والتهجمات اللفظية، والتفاخر. وقد رأى أن هناك ثلاثة مستويات من الازدواجية قد نشأت نتيجة للصراع الثقافي.

(١) على مستوى العرب الذين تعلموا في الغرب، والذين يتبنون لفظياً القيم الغربية، إلا أنهم يتمسكون بالحياة الخاصة بالمعايير التقليدية؛ (٢) وعلى مستوى المستخدمين الذين يتبنون مبادئ التنظيم الحديث، إلا أنهم خلال قيامهم بعملهم يخرقون هذه المبادئ لصالح روابط العائلة والحي. (٣) وعلى مستوى القادة السياسيين الذين يعتنقون قيم الديمقراطية والحرية، إلا أنهم يتصرفون عملياً تبعاً للقنوات التقليدية ولمصالحهم الشخصية.

٧ ـ الازدواجية ما بين القدرية والتذمر

يعتقد الوردي أن الفيضانات المتكررة، والوباء، وغيرها من الآفات المهلكة التي أصابت العراق، وخصوصاً خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، وَلَّـدَت ازدواجية ما بين الاستسلام لبلاوي القدر التي لا مفرّ منها، والهروب من هذه السلبية من خلال التذمر ومهاجمة الآخرين. وهكذا فالتنشئة الاجتماعية في المدن تعلِّم المرء أن يرضخ للقدر من ناحية، وأن يتنمّر على الآخرين، من الناحية الأخرى. تربي العديد من النساء العراقيات أبناءهن كي يكونوا بكّائين أحياناً ويصبون اللعنات على الآخرين في أحيان أخر، وذلك تبعاً للظروف.

سادساً: المخطط الشخصي الأرستقراطي للبدوي

ترتبط صورة البدو في ذهن الجمهور بأسطورة الشرف، وكرم الضيافة، والفطنة، والفحولة، والإقدام، إلا أنها تتضمن بعض الأوجه السلبية من مثل الانغلاق القبلي، والغزو، والسلوك غير المنضبط. يتمسك الوردي بالرأي القائل بأن القيم البدوية تشكل القيم النواتية للثقافة العربية. ويذهب العديد من المفكرين القوميين العرب أبعد من ذلك لجهة اعتبارهم أن هذه القيم النواتية هي ما تميز الثقافة العربية عن غيرها، ويذهب بهم الأمر حتى اعتبار أنها قابلة للحياة راهناً وأنها ضرورية لأي انتفاضة أو انبعاث عربي.

يحاول الوردي أن يقدم صورة مصححة للبدوي، وخصوصاً كرد فعل على بعض الكتاب الغربيين، من مثل أوليري الذي قدم صورة ضيقة ومتحيزة للبدوي[١٨]. تم تصوير البدوي، من قبل هؤلاء، باعتباره ذا نظرة مادية ضيقة، واهتمام بالكسب أو المنفعة بنت لحظتها، وبأن ليس لديه أي مكان للمشاعر أو الدين. يشرح الوردي، رداً على ذلك، بأن البدوي لا ينشد الحصول على المال من أجل توفير الضمانة الحياتية، وإنما هو ينشده كدليل على الغزو والفحولة. فالبدوي عندما يكسب المال والملكية لا يختزنهما، وإنما هو على العكس يتخلى عنهما بسخاء. إنه «نهّاب ـ وهّاب». فهو ينهب عندما يشكل النهب رمزاً للقوة، وهو وهاب عندما يكون العطاء رمزاً للقوة. قد تجده أحياناً متشدداً حيال كمية صغيرة من النقود إذا تم أخذها منه بالقوة أو بالترهيب، إلا أنه مفرط السخاء عندما يطلب إليه المساعدة، أو إكرام ضيف، حيث إنه لا يقتصر على تقديم ممتلكاته فقط، وإنما هو قد يقدم حياته كذلك.

يكشف بحث الوردي أن البدوي هو كذلك صادق ومواجه في آن معاً. فهو يحتقر الكذب، والتلاعب، والخداع التي يعتبرها إشارات على الضعف، والجبن، ولا تليق بالناس الشجعان. قد يسرقك أو يقتلك، إلا أنه لن يخدعك، أو يتحايل عليك أو يحنث بوعد، أو يخون ثقتك به، أو يخلف في سداد ديونه. ففي الحقيقة، قد يسافر البدوي في الصحراء لأيام عديدة كي يدفع ديناً وعد بالوفاء به. ولا هو يحلف على الله كذباً كي يفلت من ورطة. لا يتساهل البدوي مطلقاً باحترام الذات، كما أنه يدافع بشدة عن شرف عائلته. إنه يأنف العمل الجسدي ويثمن الكسب بحد السيف. وانطلاقاً من هذه القيم، فهو لا يرى أي تناقض في غزو الناس المقيمين، الذين ينظر إليهم كجبناء ومخنثين وبأنهم لا يستحقون ما يمتلكونه من ثروة. وهكذا فمنظومة قيم البدوي هي حقاً أرستقراطية.

---

(١٨) De Lacy O'Leary, *Arabia before Mohammed* (London: Routledge, 1956) (Original work published 1920).

تفتقر الثقافة البدوية إلى أي طبقة كادحة أو إلى تمييز المكانات. وبالتالي، فهناك درجة عالية من الحسد والتنافس على القيادة. لاحظ ابن خلدون في **مقدمته** أن البدو هم قوم «تنافسيون في مسائل القيادة، ونادراً ما يتخلى الواحد منهم عن سلطته لشخص آخر حتى ولو كان أبوه أو أخوه أو كبير قبيلته، إلا فيما ندر». يعتقد بعض العلماء (من مثل الخوري) أن فقر البنية التراتبية للقيادة[١٩]، والدرجة القوية من التنافس على المكانة ما زالا يفعلان فعلهما في المجتمعات العربية، وأنهما يعيقان بالتالي تطوير قيادة منظمة.

سابعاً: سؤال الوردي البؤري

يذهب الوردي إلى أن الازدواجية البدوية ـ الحضرية في العراق ظلت قوية حتى أواسط القرن العشرين. وهو يطرح في هذا الصدد، سؤالاً بالغ الأهمية: لماذا احتفظت هذه الازدواجية بشكل انتقائي بأسوأ مقومات الأخلاقيات البدوية؟ ـ لماذا تم التمسك باحترام الغلبة، وسلب المغلوبين والثأر، والتنافس على المكانة، والتبجح، في حين أن قيم البداوة الأرستقراطية المتمثلة بالشرف، واحترام الذات، والثقة، والوفاء بالوعد، تم استبعادها؟ ولماذا تمسك الناس كذلك، ضمن هذه الازدواجية، بأسوأ العادات الحضرية، من قبيل مديح من هم في السلطة والمراوغة والخداع، والنفعية (البحث عن المغانم من دون أي اعتبار أخلاقي)؟ تعود هذه النزعة لاختيار الأسوأ في كل من الثقافتين البدوية والحضرية، تبعاً للوردي، إلى صراع المعايير الثقافية، وإلى القلاقل الاجتماعية والسياسية وعدم الاستقرار التي فجّرها الحكم العثماني من خلال فشله الإداري وممارساته القمعية. ولقد برهن الوردي على الحالة المثالية النقيضة، حيث كان بإمكان الجماعات المحلية أن تختار أكثر سمات الثقافتين قابلية للحياة. ومع أنه لم يجد جماعات من هذا القبيل، إلا أنه يبقى الاحتمال بأن تجمعات كهذه قد تكون موجودة، على الأقل على صعيد محدود: أي وجود تجمعات تكون قد تبنت أفضل ما في الثقافة البدوية، وأفضل ما في المجتمع الزراعي التقليدي، ومعهما أفضل ما في الثقافة الغربية.

ستكون هناك محاولة لاحقة في هذا الكتاب، لتحديد العوامل الأكثر نوعية التي قد تكون مسؤولة عن ميل الناس هذا إلى تبني الملامح الأقل قابلية للحياة من ضمن التقاليد الثقافية السائدة. هذه النزعة السيئة إلى تبني أسوأ ما في كلا الثقافتين (ونعني بها في دراستنا هذه العربية والغربية)، سوف يتم شرحها بوصفها نتاج التفكك الاجتماعي والتفتت السياسي في تمازجهما مع نتائج التفكير الازدواجي والتفكير المجتزأ.

---

(١٩) فؤاد إسحق الخوري، **الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣).

الفصل الثاني

التوجه الإيبيستمي للثقافة العربية
استقصاء إمبيريقي(*)

منذ الخمسينيات، سعت مجموعة هامة من البحث العلمي، الذي يقع أساساً ضمن حقل علم النفس المعرفي، لدراسة الفروق بين الأفراد في طريقة جمعهم للمعلومات ومعالجتها. ولقد وجدت فروق موثوقة في مختلف المجالات، بما فيها الإدراك، والتعليم، ومقاربات التفكير. ينكب هذا الفصل على فحص النماذج الأساسية التي اقترحها الباحثون لوصف فروق كهذه، كما أنه يقدم الدراسة الإمبيريقية التي قمت بها لمقارنة عيِّنات من العرب والأمريكيين الشماليين على صعيد أساليبهم الإيبيستمية. أنا أعتبر أن مركب الأسلوب الإيبيستمي هو المُوَصِّفْ الأكبر جدوى للخصائص المعرفية الفكرية للأفراد والجماعات، كما أن البَيِّنات الإمبيريقية التي أثمرها بحثي من خلال استخدام هذا المركب تشكل بعداً مركزياً في تحليل العقل العربي.

تم تطوير مفهوم الأسلوب المعرفي أولاً لتبيان الفروق الفردية في تجميع المعلومات ومعالجتها. ولقد تمت الصياغة المفهومية بوصفها «المواقف المستقرة، الأفضليات، أو الاستراتيجيات المعتادة المحددة لنماذج الشخص النمطية في الإدراك، والتذكر، والتفكير، وحل

(*) إمبيريقي (Empirical) هو المعرفة التي تبنى على الملاحظة العلمية المنهجية والخبرة العملية والتجريب، وبالتالي تستثني المنظومات النظرية القبْلية. والإمبيريقية (Empiricism) هي مذهب فلسفي تم تطويره في القرن الثامن عشر في بريطانيا، وتذهب إلى أن كل المعارف تنطلق من التجربة الحسية وتستند إليها. ويعد كل من الفيلسوفين لوك وهيوم، أبرز من يمثلها. وتعتبر الإمبيريقية، على العكس من المعرفة العقلانية التي قال بها كل من ديكارت وليبنتز، أن الذهن الإنساني يتوصل إلى المعرفة عن طريق الحواس والتجارب التي تترابط نتائجها تبعاً لقوانين محددة أبرزها قانون الترابط. دحضت الإمبيريقية الادعاءات الميتافيزيقية والمثالية، وكان لها الدور الحاسم في الثورة العلمية الصناعية في بريطانيا القائمة على التجريب. وقد يمثل المثل العربي القائل إن «التجربة أكبر برهان» تعبيراً ملائماً عنها. ويتم راهناً تبني هذا المصطلح بعد تعريبه في الدراسات الاجتماعية العربية. وهو ما سرنا على سنته في هذا المقام (المترجم).

المشكلات»[1]. ولقد وجد أن الفروق الأسلوبية في معالجة المعلومات تصف كيف تتمايز مقاربات كل من الأفراد والجماعات، وكيف تتم صياغتها، وملاءمتها للمثيرات والتحديات التي يجابهونها، والمشكلات التي يتعين عليهم حلها. ولقد وجد الباحثون أن الأساليب المعرفية تتصف بالاستقرار والانتشار عبر مختلف مجالات الإنجاز المعرفي، كما أنها تؤثر في نشاط الشخصية الوظيفية.

أولاً: الأساليب المعرفية

يتم تمييز مفهوم الأسلوب في الحقل المعرفي عن التراكيب الذهنية الأخرى، كما ترسم ملامحه التوصيفات الآتية:

١ ـ يتميّز الأسلوب عن المحتوى

تمثل الأساليب المعرفية الثوابت في شكل الكيفية التي يفكر بها المرء، أو «بنية» تفكير المرء كما تتمايز عن محتوى التفكير. تحيل البنية إلى كيفية تنظيم المعرفة، بينما يحيل المحتوى إلى نوع المعرفة المتوافرة. على سبيل المثال، قد يبدي شخصان قدرة متساوية في حل مشكلات التناظر، إلا أنهما قد يختلفان في طريقة تناول محاولة إنجاز هذه المهمة. فقد يتبع البعض طريق الاستنتاج المنطقي، بينما قد يتبع آخرون طريقاً حدسياً.

٢ ـ يتميّز الأسلوب عن الاستراتيجية

يمكن اعتبار الأسلوب المعرفي المجموع الكلي للتقنيات التي تنظم المعلومات، وتضبط السلوك عبر تنوع واسع من الوضعيات. وعلى العكس من ذلك، فالاستراتيجيات المعرفية هي عبارة عن انتظام أو اتساق اتخاذ القرارات في معالجة المعلومات، التي تمليها أساساً ظروف الوضعيات والمشكلات[2]. تم اختبار الاستراتيجيات المعرفية وتنظيمها من قبيل الاختبار النوعي للفرضيات، وفرز البيانات إلى مجموعات وتحليلها، انطلاقاً من قيود الوضعية ومحتويات المشكلة.

٣ ـ يتميَّز الأسلوب عن القدرة

اقترح البعض[3] أن الأساليب تختلف عن القدرات من عدة أوجه: (أ) تتضمن القدرات قياس مستوى الأداء أو الإنجاز، بينما مفهوم الأسلوب يتضمن قياس خصائص نماذج العمليات على

(١) Samuel Messick, «Personality Consistencies in Cognition and Creativity,» in: Samuel Messick and Associates, eds., *Individuality in Learning* (San Francisco: Jossey-Bass, 1976), p. 5.

(٢) انظر: Gerorge Shouksmith, *Intelligence, Creativity and Cognitive Style* (New York: John Wiley and Sons, 1970).

(٣) Messick, Ibid.

صعيد الأداء النمطي. (ب) يُنظر إلى القدرات عادة على أنها أحادية القطب، بينما تعد الأساليب نمطياً ثنائية القطب. وهكذا قد تتراوح القدرات من الصفر إلى مستويات أعلى تعكس درجات أكبر من نفس القدرة. بينما تتراوح الأساليب العرفية، على العكس من ذلك، من النقيض إلى النقيض، مع امتلاك نهاية كل من البعدين مضامين نمطية من النشاط المعرفي. (ج) القدرات هي ذات توجه قيمي، إذ يعتبر امتلاك المزيد من القدرات أفضل من امتلاك مقدار أقل منها. بينما الأساليب المعرفية هي، على النقيض من ذلك، ذات قيمة فارقية، حيث يكون لكل قطب قيمة تكيفية مختلفة، تبعاً لتباين الظروف. تجعل هذه الخصائص المتباينة من قيمة مضامينها، الأساليب المعرفية مفهوماً أقل تهديداً للناس من القدرات أو الذكاء (المسألة هي مسألة اختلاف نوعي وليس مسألة مكانة أو مستوى). (د) تختلف الأساليب المعرفية عن القدرات في اتساع مدى تغطيتها وانتشار تطبيقاتها. تحدد القدرات عادة بعداً أساسياً يتضمن مدىً محدوداً نسبياً، من قبيل ذاكرة الأرقام ومدى قوتها. بينما الأساليب المعرفية، هي بالمقابل، عابرة لمجالات معقدة، وتخدم تنظيم مستويات دنيا من العمليات، التي غالباً ما تتضمن القدرات(٤).

٤ ـ الأساليب كضوابط معرفية

كما تقوم الأساليب المعرفية بوظيفة الأواليات الضابطة التي تؤثر في خصائص الفرد في تنظيم وضبط الاندفاع، والتفكير، والسلوك في مختلف الوضعيات. على سبيل المثال، يدل أسلوب «التفكير مقابل الاندفاعية» الذي درسه كاغان على ما إذا كان الفرد يلجأ، عندما يواجه مشكلة، إلى الانخراط مباشرة في الفعل أم على العكس من ذلك يؤجل الفعل وينخرط في التفكير(٥). ينزع الأطفال الذين يغلّبون التفكير إلى تقديم أداء أفضل في المدرسة من أولئك الاندفاعيين، كما أنهم يكونون أكثر نجاحاً في المهام التي تتطلب التخطيط ووضع استراتيجية. يعطي ذلك مثالاً على ترابط كل من المعرفة، والشخصية والسلوك من خلال الأسلوب المعرفي.

تم تحديد أكثر من عشرين أسلوباً معرفياً معظمها خلال فترة السنوات الخمس والعشرين ما بين بداية الخمسينيات وأواسط السبعينيات. ولقد طُوِّرَ في معظم الحالات، مقياس لتقدير أبعاد الأساليب المعرفية التي تم تحديدها. أبرز الأساليب المعرفية التي تم تحديدها هي التالية: الأسلوب المستقل عن الحقل مقابل الأسلوب المتوقف على الحقل؛ مفصلة الحقل؛ أساليب

(٤) Samuel Messick, «Multivariate Models of Cognition and Personality: The Need for Both Process and Structure in Psychological Theory and Measurement,» in: Joseph R. Royce [et al.], eds., *Multivariate Analysis and Psychological Theory* (New York: Harvester, 1973), and Joseph R. Royce and Arnold Powell, *Theory of Personality and Individual Differences: Factors, Systems and Processes* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1983).

(٥) Jerome Kagan, «Reflection-impulsivity: The Generality and Dynamics of Conceptual Tempo,» *Journal of Abnormal Psychology*, vol. 71 (1966), pp. 17–27.

الصياغة المفهومية؛ مدى اتساع التصنيف إلى فئات، التمايز المفهومي؛ التكامل المفهومي؛ التعقيد المعرفي في مقابل التبسيط؛ المجرد في مقابل العيني؛ التعميم في مقابل التحديد؛ مسح الوضعية؛ تحمل التجارب غير المعتادة؛ المقارب في مقابل المفارق (الفكر الذي يندرج ضمن المألوف، في مقابل الفكر الذي يخرج عن المألوف)؛ وكذلك التفكر في مقابل الاندفاعية. يمكن لوصف مختصر لأحد الأساليب المعرفية أن يقدم توضيحاً (لمعناها وخصائصها).

تم تطوير الأسلوب المستقل عن الحقل مقابل الأسلوب المتوقف على الحقل من قبل ويتكن وآخرين، وهو يعتبر أكثر الأساليب التي جرى بحثها(٦). يحيل الأسلوب المستقل عن الحقل إلى نموذج متماسك من إدراك العالم بصيغ تحليلية وليس كلية. إنه يحيلنا على نزعة لرؤية الأشكال متمايزة عن خلفياتها، وعلى القدرة على تمييز الأشياء عن سياقاتها التي تندرج ضمنها. وهو بذلك يتناقض مع النزعة إلى إدراك الأحداث بشكل إجمالي وبدون تمايز. الفرد ذو الأسلوب المستقل عن الحقل يميل إلى أن يكون تحليلياً أكثر من الفرد ذي الأسلوب المتوقف على الحقل. وبينما يُبَيِّن الأول عن توجه غير شخصي (في أسلوبه الإدراكي)، يميل الفرد المتوقف أسلوبه على الحقل أن يبيّن مستوى أقل من التمايز بين الذات وغير الذات، ودرجة أكبر من التوجه الاجتماعي والمهارات الاجتماعية(٧). ويشكل كل من اختباري رود أند فريم (Rod-and-Frame) والأشكال المتداخلة (Embeded Figures Test) أداتي القياس الرئيستين اللتين استخدمتا لتقدير هذا البعد. ولقد استعمل هذان المقياسان بكثافة في البحث عبر ـ الثقافي.

٥ ـ حدود الأساليب المعرفية

رغم حجم الأبحاث الغزير التي إما أنها كُرِّست للأساليب المعرفية، أو التي استعملتها، فإن الحماسة لجدواها مال إلى التراجع منذ السبعينيات، إذ وصف كل من غريغورنكو وشتيرنبرغ خمس نقاط ضعف إشكالية للأساليب المعرفية(٨): **أولاً**، يعجز أسلوب مفرد عن وصف مدى الأداء الواسع الذي قد يبديه كل فرد؛ **ثانياً**، إن الدراسات التي زعمت أنها تحققت من الأساليب المعرفية كانت تنحو نحو الإمبيريقية أكثر من توجهها إلى النظرية؛ **ثالثاً**، تأسس العديد من الأساليب المعرفية على القاعدة التي تراكم كميات متزايدة باستمرار من المعطيات التجريبية التي تكشف عن معاملات الارتباط فيما بينها، ولكن مع القليل من المدخلات الناظمة المستقاة

(٦) Herman A. Witkin [et al.], *Personality through Perception* (New York: Harper, 1954).

(٧) Herman A. Witkin and Donald R. Goodenough, *Cognitive Styles: Essence and Origins of Field Dependence and Field Independence* (New York: International University Press, 1981).

(٨) Elena Grigorenko and Robert Sternberg, «Thinking Styles,» in: Donald H. Saklofske and Moshe Zeidner, eds., *International Handbook of Personality and Intelligence* (New York: Plenum Press, 1995), pp. 205-230.

من المبادئ العامة؛ **رابعاً**، لم يتم إثبات صدق المقاييس التي تم استخدامها لتقدير الأساليب بشكل مرضٍ، الأمر الذي نتج منه الخلط ما بين المتغيرات الأسلوبية، وبين الذكاء ومقاييس الشخصية؛ **خامساً**، وما عدا استثناءات نادرة، فشلت الدراسات في تقدير العلاقة ما بين كل من البيئة والأسلوب المعرفي ـ وتبقى الدراسات التي أجراها سويدفلد والتي سعت لفحص تأثير متغيرات البيئة على التعقيد التكاملي حالة استثنائية في هذا الصدد[٩].

أدت أوجه قصور الأساليب المعرفية إلى توجهين كبيرين في التنظير المتعلق بالأساليب. يتمثل أحد التوجهين في محاولة إدماج بعض الأساليب المعرفية وما يتصل بها من نشاط وظيفي فكري ـ اجتماعي إلى ما يمكن وصفه بالأساليب المتمركزة في الشخصية (Personality-centered). وهو ما أصبح يعبَّر عنه حديثاً بـ «أساليب التفكير». أما التوجه الآخر فلقد تمثل في السير إلى مدى أبعد نحو البعد الإيبيستمولوجي والسعي إلى إدماج عدة أساليب معرفية وبعض من العمليات العقلية الخالصة (من قبيل، الاستدلال/الاستقراء؛ والتجريد/العينية) ضمن أساليب أوسع من النشاط الوظيفي المعرفي. يمكن لهذه الأساليب «المرتكزة على المعرفة» (Cognitively-centered) أو «الأساليب الإيبيستمية» اكتشاف نشاط وظيفي معرفي ـ أسلوبي أوسع، واستخدامه لتوصيف وتصنيف السلوك الفكري والاجتماعي. ولسوف يتم وصف هاتين المقاربتين الأسلوبيتين بمزيد من التفصيل في هذا الفصل، إلا أنه يجدر هنا قبل القيام بذلك أن نصف بإيجاز إحالتين أخريين إلى الأسلوب بغية تجنب البلبلة.

ثانياً: أساليب التعلُّم

دخل مصطلح «أسلوب التعلُّم» في الاستعمال في أوائل السبعينيات عندما بدأ الباحثون في التربية والتعليم البحث عن طرائق لمزج كل من تقديم المقررات الدراسية والمواد التربوية كي تلبي حاجات الأفراد المتعلمين، ولكي تجيب عن حقيقة كون الثقافة تشكل عامل توسط في عملية التعلّم. أسلوب التعلُّم هو مصطلح أوسع مدى يتضمن الأساليب المعرفية. وهكذا، فالعمل تحت مظلة أسلوب التعلُّم يأخذ بعين الاعتبار الأساليب المعرفية، إنه يركز على التطبيقات التربوية أو التدريبية الأكثر عملية، التي تتضمن كلاً من البنية والمحتوى وتفحص في المقام الأول مدى تلاؤم الطالب أو ارتياحه مع مختلف طرائق التعلم، من مثل المحاضرات، والمحاكاة، والتدريب الذهني والتسميع والعروض على الشاشة، والتعلم بين الرفاق، والمناقشة، والتعليم المبرمج.

---

(٩) Peter Suedfeld, «The Relation of Integrative Complexity to Historical, Professional, and Personal Factors,» *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 6 (1985), pp. 1643–1651.

اقترح كيف (Keefe) تعريفاً شاملاً لأسلوب التعلُّم، حيث عرّفه بمثابة «العوامل الفسيولوجية، والمعرفية، والوجدانية التي تستخدم كمؤشرات ثابتة نوعاً ما على كيفية إدراك المتعلمين بيئةَ التعلم والتفاعل معها، والاستجابة لها»(١٠).

أسس بعض الباحثين مركباتهم (Constructs) في أسلوب التعلُّم على معالجة المعلومات. على سبيل المثال حدد كولب أربعة أساليب تعلُّم عبر عنها بمثابة أربعة أنواع من المتعلمين: المفارقين (Divergers)(*)، المقاربين (Convergers)(**)، التكييفيين، والاستيعابيين(١١). بينما ركز باحثون آخرون على العناصر التي تؤثر في قدرة الفرد على التعلم، وبالتالي صوروا أسلوب التعلم كقدرة أكثر مما هو تفصيل معرفي. النموذج المعروف جداً بين أساليب التعلّم هو ما اقترحه كل من ضَنْ وضَنْ، اللذين عرّفا أسلوب التعلم بتشكيلة من الخصائص الشخصية المفروضة بيولوجياً وتنموياً التي تجعل طرق التعلم ذاتها فاعلة بالنسبة إلى البعض ولكنها غير فاعلة بالنسبة إلى الآخرين(١٢).

ثالثاً: أساليب التفكير

بينما تركز الأساليب المعرفية على نماذج معالجة المعلومات وعلى مترتباتها على الشخصية في المقام الأول، تتبنى أساليب التفكير المقاربة الأكثر تمحوراً حول الشخصية التي تركز على النماذج المعرفية باعتبارها تشكل جزءاً من نشاط الشخصية العام. على سبيل المثال، اقترح هولاند ستة توجهات شخصية اعتبرها متمازجة مع نماذج نوعية من المعالجة المعرفية، ومع مقاربات تفكير خاصة(١٣). تتضمن تيبولوجيته المرتكزة على الشخصية التوجهات الستة التالية: الواقعي، الاستقصائي، الفنان، الاجتماعي، المقاول، والتقليدي. ويمكن العثور على تيبولوجيا مرتكزة على الشخصية التي تلجأ إلى استعمال أساليب التفكير في نظرية مايرز ـ بريغز (Myers-Briggs) واستقصاء الشخصية المتعلق بها والمعروف باسم مؤشر نمط مايرز ـ بريغز

(١٠) J. Keefe, «Learning Style: An Overview,» in: National Association of Secondary School Principals, *Student Learning Styles: Diagnosing and Prescribing Programs* (Reston, VA: National Association of Secondary School Principals, 1979), p. 74.

(*) المفارق (Divergent) هو المتعلم الذي يخرج في تفكيره عما هو مألوف ومتعارف عليه وصولاً إلى البحث عن الجديد والأصيل وحتى الإبداعي (المترجم).

(**) المقارب (Convergent) هو المتعلم الامتثالي الذي يتبع الطرق الشائعة والمتعارف عليها ويبقى ضمن الأطر التقليدية (المترجم).

(١١) David A. Kolp, *Learning Style Inventory: Technical Manual* (Boston, MA: McBer, 1976).

(١٢) Rita S. Dunn and Kenneth J. Dunn, *Teaching Students through their Individual Learning Styles* (Reston, VA: Reston Publishing, 1978).

(١٣) John L. Holland, *Making Vocational Choices: A Theory of Careers*, Prentice-Hall Series in Counseling and Human Development (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973).

أو MBTI[١٤]. يستند هذا النموذج إلى نموذج يونغ (١٩٢٧/١٩٧٠) الذي يقول بأن الناس يختلفون على صعيد اتجاهين نفسيين (هما الانبساط والانطواء)، وعلى نشاطين إدراكيين (هما الحدسي والحسي)، وعلى نشاطين في على الحكم الأمور (هما التفكيري، والشعوري).

يتضمن مقياس MBTI تمييزاً إضافياً واحداً، ما بين الحكم على الأمور والإدراك. ينتج ستة عشر أسلوباً في التفكير من التمازجات الممكنة ما بين الوظائف الأربع. يمكن استعمال هذا النموذج لتقدير قيمة استراتيجيات التعليم، وتفضيلات الطالب التعلمية، واتخاذ القرارات ذات الصلة بالعمل. وبينما يمكن لعدد كبير من الأساليب أن تقدم في تعددية أبعادها (من قبيل الحدسي ـ الانبساطي ـ الإدراكي مع التفكير؛ والحدسي ـ الانبساطي ـ إطلاق الأحكام ـ مع المشاعر) إمكان وصف المزيد من التمايز الأسلوبي على المستوى الفردي، إلا أنها تحمل في طياتها تراجعات واضحة حيث إن هذه الأساليب بالغة التعقيد وغير عملية على صعيد مقارنة جماعات كبيرة العدد. قدم سترنبرغ مثالاً آخر على المقاربة المرتكزة على الشخصية لأساليب التفكير، في نموذجه المسمى «حكم الذات العقلي» (Mental Self-government)[١٥]. فتبعاً لستيرنبرغ، ليس أسلوب التفكير هو مجرد طريقة مفضلة في التفكير، وإنما هو، بشكل أكثر نوعية وتحديداً، طريقة مفضلة في التعبير أو في استعمال قدرة أو أكثر. وباعتباره كذلك، يمكن للمرء أن يرى الأسلوب كخاصية لاستعمال الذكاء والقدرات. تتمثل الفكرة الأساسية في نموذج حكم الذات العقلي في أن مختلف أشكال الحكم المشاهدة في العالم (من قبيل، التشريعية، القضائية، التنفيذية، المعولمة، المحلية، التراتبية، الفوضوية، الأوليغاركية (حكومة القلة المهيمنة) تمثل كلها حالات تفكير خارجية للأساليب التي يمكن إيجادها في الذهن. يُوَلِّد نموذج حكم الذات ثلاثة عشر أسلوب تفكير أو طرائق أسلوبية لمقاربة العالم.

يمكن توجيه النقد العام لمقاربات كهذه مرتكزة على الشخصية وما يماثلها في القول بأن مشكلتها الأساسية تكمن في العدد الكبير من الأساليب التي تقترحها، وفي ميلها لتشويش التمييز ما بين الشخصية وبين المتغيرات المعرفية.

رابعاً: الأساليب الإيبيستمية النفسية

المقاربة الرئيسة الثانية للأسلوب هي المقاربة الإيبيستمولوجية النفسية. ولقد وجدت أن هذه المقاربة الثانية هي الأنسب لأغراض هذه الدراسة.

---

(١٤) Isabel B. Myers and Mary H. McCaulley, *Myers-Brigs Type Indicator: A Guide to the Development and Use of the Myers-Briggs Type Indicator* (Palo Alto, CA: Consulting Psychologist Press, 1985).

(١٥) Robert J. Sternberg: «Mental Self-government: A Theory of Intellectual Styles and their Development,» *Human Development*, vol. 31, no. 4 (January 1988), pp. 197–224, and *Thinking Styles* (New York: Simon and Schuster, 1997).

تحيل الإيبيستمولوجيا أساساً على الطريقة التي نتوصل من خلالها إلى معرفة العالم من حولنا، فهي تمثل حصيلة العمليات المعرفية المستعملة في اختيار المعلومات، وتنظيمها، ومكاملتها. الأسلوب الإيبيستمي هو معرفي في المقام الأول. إلا أنه أوسع مدى من مجرد الأسلوب المعرفي، حيث يشمل عدة أساليب معرفية. كما أنها أكثر بساطة، إذ لدينا عدد محدود من الأساليب الإيبيستمية. وباعتباره منسجماً ومستقراً عبر العديد من أوجه النشاط المعرفي الفردي، وغير مرتبط مباشرة بالمتغيرات الشخصية، فإنه يمكن أن يصف أيضاً بشكل أكثر ملاءمة التوجهات الجماعية في التفكير والسلوك.

يمكن العثور على أصول النموذج العام المرتكز ـ معرفياً والقائم على الأساليب الإيبيستمية في مفهوم رويس في «التغليف» (القولبة)[١٦]، فتبعاً لرويس، فإن أي مقاربة أو صيغة نستخدمها لرؤية العالم (سواء أكانت إمبيريقية، أو عقلانية، أو حداثية، أو مثالية) تقوم عملياً على بعض الافتراضات الجزئية التي يمكنها أن تحدد وتقولب مقاربتنا للحقيقة. وهكذا يمكن إرجاع حالات فشل التواصل ما بين الاختصاصيين وكذلك المقاربات المتعارضة للظاهرة ذاتها في مختلف الثقافات، إلى حد بعيد، إلى الفوارق في الانتماءات الإيبيستمية.

خلال السبعينيات، لخص വارديل ورويس الأدبيات المتوافرة حول الأساليب وحاولا إدماج الأساليب ضمن إطار أكبر أطلقا عليه اسم نظرية الفردية متعددة العوامل[١٧]. ومن خلال استعمالهما لكل من نظرية التحليل العاملي(*) ومنهجيتها، وكذلك من خلال نظرية المنظومات، حاولا التوفيق ما بين كل الفوارق السيكولوجية، التي تتراوح ما بين زمن الرجع(**) والفروق في القيم والنظرة إلى العالم. ظهرت ذروة هذا الخط من البحث التدامجي في الفروق الفردية في كتاب بعنوان: **الشخصية والفروق الفردية: العوامل، والمنظومات، والعمليات**[١٨]. تذهب هذه الصيغة الأخيرة من نظرية الفردية متعددة العوامل إلى القول بأن المنظومة السيكولوجية الكلية هي متعددة الأبعاد، وتفاعلية وتتمثل بمنظومة تراتبية من العمليات يُنْتِج المتعضي بواسطتها

(١٦) Joseph R. Royce, *The Encapsulated Man* (Toronto: Van Nostrand, 1964).

(١٧) Douglas M. Wardell and Joseph R. Royce, «Toward A Multi-Factor Theory of Styles and their Relationships to Cognition and Affect,» *Journal of Personality*, vol. 46, no. 3 (September 1978), pp. 474–505.

(*) تحليل عاملي (Factor Analysis) هي طريقة إحصائية تسعى لاستخلاص العوامل المشتركة المميزة لظاهرة ما، من خلال حساب كل معاملات الارتباط فيما بين عناصرها، وصولاً إلى استخراج العوامل الأساسية المميزة لهذه الظاهرة (المترجم).

(**) زمن الرجع (Reaction Time) هو الزمن المنقضي ما بين الإحساس بمثير حسي معين (صوت، ضوء، لمس حسي) وبين الاستجابة السلوكية لهذا المثير. وتشكل دراسة زمن الرجع عنصراً هاماً في الدراسات السيكوفيزيقية. وزمن الرجع حيوي في العديد من الوضعيات إذ هو الذي يشكل الفارق بين الاستجابة الملائمة للمثير وتلك الفاشلة: زمن الرجع في الاستجابة لصفارة انطلاق سباق السرعة، أو رد فعل السائق أو الطيار الحربي على حدث مفاجئ (المترجم).

(١٨) Royce and Powell, *Theory of Personality and Individual Differences: Factors, Systems and Processes.*

الظواهر العقلية والسلوكية. من الأمور الهامة لهذه الدراسة على وجه الخصوص هو أسلوب المنظومة الفرعية الذي يعتبر قريباً من قمة ما فوق المنظومة، والذي يمتلك نشاطاً وظيفياً تدامجياً عالياً ضمن الشخصية؛ إذ هو يدامج كلاً من الأبعاد المعرفية، والعاطفية، والمعرفية ـ العاطفية، والسلوكية.

تم تحديد ثلاثة تراكيب من مستوى أعلى، أو ثلاثة أساليب إيبيستمية نفسية، تعكس أنماطاً مختلفة من معالجة المعلومات، ضمن أسلوب المنظومة الفرعية هذا. أطلق رويس على هذه التراكيب تسمية الأساليب العقلانية، والإمبيريقية، والمجازية[١٩]. تتمثل العمليات المعرفية الضمنية بالأسلوب المجازي في كل من الحدس والترميز. وهي تتمثل بالأسلوب الإمبيريقي في البحث عن المدركات الحسية. أما في الأسلوب العقلاني فإنها تتمثل بالتحليل العقلاني وفي التوليف ما بين الأفكار. تتيح الأساليب الإيبيستمية النفسية الثلاثة تفهماً أكثر تكاملاً لكيفية قيام الفرد بالتعامل مع المثيرات انتقائياً ومعالجة المعلومات. ويمكن للاعتماد على أسلوب إيبيستمي معين على حساب الاثنين الآخرين أن يبرر الفروق في النظرة إلى العالم بين أنماط التفكير. ولقد طور رويس المقياس الإيبيستمولوجي ـ النفسي بغية تقدير (تقويم) الأساليب الثلاثة[٢٠].

قام كل من رانكورت ودايون بعرض الخصائص الإيبيستمولوجية الفردية تبعاً للأسلوب الذي يغلب اعتماد كل منهم عليه[٢١]، وكذلك خصائص كل أسلوب كما حددها رويس، ونعرض تلخيصاً لها كما يلي:

١ ـ العقلانية

يستعمل الفرد عملية مفهومية، ومنطقية، وتصورية بمنزلة المحك الأساس للتعامل انتقائياً مع مثيرات البيئة واكتساب المعرفة اللاحق. ينزع مستعملو هذا الأسلوب لتشغيل ممارستهم استناداً إلى النظرية. وعندما يواجهون مشكلة ما، فإنهم يبحثون عن نظرية، أو مبدأ، أو سياسة بالإمكان استعمالها في حل المشكلة، ويطبقونها. وبالتالي، فإن عالمهم منطقي، مرتب، وقابل للتنبؤ به، كما تستخدم القواعد والأنظمة لتوجيه ممارستهم. إنهم يستمتعون بالوجود في بيئة حسنة التنظيم، حيث يكون للاستقلالية الذاتية قيمة خاصة. اعتماد العقلانيين على المنطق، وعلى التفكير القطعي المجرد (Abstract Categorical Reasoning) يجعل منهم عموماً ذوي

(١٩) Joseph R. Royce, *Manual for the Psycho-epistemological Profile* (Edmonton, AB: Centre for the Advanced Study in Theoretical Psychology, University of Alberta, 1975).

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) Richard Rancourt and Jean-Paul Dionne, *A Study of the Teaching and Learning Styles in Ontario High Schools* (Toronto: Government of Ontario, Ministry of Education Publications, 1982).

رؤوس باردة، ومتشبثين بآرائهم، وغير ميالين للقيام بالتسويات. وتشكل الرغبة في أن تقدم لهم المعلومات بشكل شامل، ومتماسك، وذي تسلسل استقرائي ميلاً طبيعياً لدى أفراد هذا الأسلوب.

ويمكن وصف الأسلوب العقلاني كالآتي:

- أكثر ميلاً للتجريد من العينية.
- أكثر توجهاً نحو كل من التفكير التحليلي والتكاملي.
- أقوى قدرة على التمييز المفهومي، وعلى فهم المهام المعرفية المعقدة.
- أكثر مرونة ممن هم محدودو الأفق، بفضل انفتاحهم على الخطاب.
- أكثر تمتعاً بالاستقلال الانفعالي.
- ذوو استقلالية عالية.
- ذوو مستوى عال في المهام الذهنية العسيرة، والميل إلى الاسترخاء.
- يحصلون على درجات عالية في القدرة اللفظية والتفكير (التفكير القياسي والاستدلالي).

٢ ـ الإمبيريقية

يعتمد الفرد على المدركات الحسية كالمحك الرئيس في تعامله الانتقائي مع المثيرات ومع اكتساب المعرفة اللاحق. يهتم الأفراد الذين يستعملون هذا الأسلوب بـ «المعطيات الصلبة» (العينية) أساساً، ويستندون إلى التفكير الاستقرائي، كما ينزعون إلى أن يكونوا واقعيين وعمليين، وكما يميلون إلى الملل بسرعة عندما يواجهون كمية من المواد المفهومية والنظرية. وعندما يجابهون مشكلة ما، فإنهم يبحثون عن الوقائع العينية وعن السوابق الممكنة المتعلقة بالمشكلة، كما يغلب عليهم اللجوء إلى استراتيجيات المحاولة والخطأ. إنهم يفضلون أن تقدم لهم المعلومة بشكل عيني محسوس، وجيد ومتماسك البنية، وبطريقة استقرائية.

يمكن وصف الأسلوب الإمبيريقي كالتالي:

- إنه أكثر إدراكياً منه مفهومياً.
- إنه أكثر عينياً منه تجريدياً.
- درجة عالية من التقسيم إلى أجزاء.
- التنبه للتفاصيل، والتقديم المتتابع للمثيرات (التشحيذ).
- أكثر اهتماماً بالعلاقات بين فقرات المعطيات، مما هو مهتم بالتحليل في العمق.
- أقل تسامحاً تجاه غير المتعارف عليه.
- اهتمام عالٍ بالتجارب الواقعية.

ـ أكثر ميلاً إلى التفكير العملي منه إلى رد الفعل النزوي.

ـ أكثر ميلاً إلى الاستقراء(*) منه إلى الاستدلال(**) في التفكير.

ـ أكثر اهتماماً بـ «الفعل» والممارسة منه بالتنظير.

ـ أكثر ميلاً إلى التسويات والتأقلم من كونه قطعياً.

٣ ـ المجاز

يستعمل الفرد صفات المرجعية الذاتية في التجربة الشخصية، والحدس، كمحك رئيس كي يتعامل بانتقائية مع المثيرات البيئية وما يتبعها من اكتساب المعلومات. لدى الأفراد الذين يستندون إلى هذا الأسلوب نظرة إلى الواقع تتحدد إلى مدى كبير بالالتزام بالتجربة الرمزية ـ المجازية (Metaphorism)، وإلى فحص صلاحية رؤاهم انطلاقاً من إجمالية استبصارهم أو وعيهم. إنهم يستمتعون بنمط المناقشات «الوجدانية» حول الناس وقضاياهم. إنهم ينفرون من المناقشات المرتكزة على معطيات مادية أو التعلم العملي أو النظري. تقوم استراتيجياتهم في حل المشكلات على المجاز والاستبصار. إنهم مستمعون جيدون وغالباً ما يفهمون بالحدس أن هناك أكثر من حل واحد لمشكلة معينة. إنهم أكثر اندفاعاً، وانفتاحاً، وكلاماً، ويتمتعون بذهن مستقل، ويخرجون عن المألوف. يربطهم تفضيلهم للتفكير المفارق، والعشوائي، وذي النمط الإجمالي، بتطلعات إبداعية أحياناً.

يمكن وصف النمط المجازي كما يلي:

ـ تدني الميل إلى تجزئة الأمور.

ـ تدني الميل إلى النظرية.

ـ ميل عال نحو الرمزية.

ـ ميل عال إلى الاعتماد على الحدس.

ـ ميل عال إلى التكامل المفهومي.

ـ قدرة عالية على الإبداع والتوليف.

ـ الاعتماد على الانطباعات الإدراكية أكثر من الاعتماد على المعلومات الوقائعية.

(*) استقراء (Induction) التفكير الذي يذهب من الجزئي وصولاً إلى استنتاج الكلي من مثل الاستقراء الإحصائي (المترجم).

(**) استدلال (Deduction) التفكير الذي يذهب من الكلي والعام كي يستنبط منه الجزئي: الذهاب من المبدأ العام إلى ما يترتب عليه ويندرج عنه (المترجم).

هناك محاولة في هذا الكتاب للقيام بتحديد المفهوم الذي يعتمد عليه كل من هذه الأساليب الإيبيستمية الثلاثة. يحدد الفصل الخامس مفهوماً عقلانياً، إمبيريقياً، ومجازياً، مع تحديد تعبيرات الحد الأقصى، لكل منها أي: المفهوم المطلق، والعيني، والسيميائي. يقوم هذا التصنيف على خط التفاعل ما بين مكونات المفهوم الداخلية: أي معانيها الضمنية ودلالاتها.

خامساً: نموذج التوجه الإيبيستمي

حظيت الصياغة المفهومية لأساليب رويس الإيبيستمية ـ النفسية بمزيد من التعزيز من خلال نموذج التوجه الإيبيستمي. يتبنى هذا النموذج، الذي طوره رانكورت، الأساليب الإيبيستمية الثلاثة التي سبق وصفها أعلاه (أي: العقلاني، الإمبيريقي، والمجازي)، التي تشكل الأساس الذي استند إليه تطوير رانكورت لمقياس فاعل لتقدير الأسلوب الفردي المسمى استقصاء نماذج الوصول إلى المعرفة أو KAMI[٢٢].

يقوم نموذج التوجه الإيبيستمي على افتراضات لوزون ورانكورت التي تشدد على أن المعرفة المكتسبة هي أساساً شيد عقلي شخصي ناتج من تفاعل ما بين الأساليب الإيبيستمية وقيود المجال أو البيئة التعليمية؛ وأن كلاً من التفكير، واللغة والمحتوى تشكل شركاء لا تنفصل عن بعضها؛ وأن الأسلوب الإيبيستمي يشكل المنظومة المعرفية ـ العاطفية المرشدة التي تضبط علمية «الحضور الانتقائي المشارك» في بيئة الشخص الجغرافية؛ وأن المذهب العلمي القائم على المعرفة، والتوجه الإيبيستمي لثقافة معينة يمكن أن يكون لهما (مجتمعين) نتائج إيبيستمية قوية[٢٣].

أجريت سلسلة من الدراسات التي استخدمت مقياس KAMI بغية إعادة فحص أربعة توجهات إيبيستمية مفترضة: توجه المذهب العلمي الإيبيستمي؛ وتوجه الممارسين الإيبيستمي؛ وتوجه المرشحين المقبلين الإيبيستمي لمذهب علمي معيَّن؛ وكذلك التوجه الإيبيستمي للجندر (النوع الاجتماعي)[٢٤]. توافقت النتائج مع أدبيات الموضوع، التي تشير إلى أن لبعض المذاهب العلمية توجهات إيبيستمية نوعية (وعلى سبيل المثال الفيزياء كأسلوب إيبيستمي عقلاني؛ والطب كأسلوب إيبيستمي إمبيريقي، والأدب كأسلوب مجازي). كما وجد أيضاً أن الممارسين ضمن مذهب علمي أساسي لديهم أساليب متماسكة ومستقرة.

---

(٢٢) Richard Rancourt, *Knowledge Accessing Modes Inventory (KAMI): A Consultant's Guide to Style Interpretation* (Ottawa: Impact Publishing, 1988).

(٢٣) Y. Lauzon and Richard Rancourt, «Students' Ways of Knowing and their Use of Vocabulary,» in: K. Burkhart, ed., *University Knowledge Tools and their Applications* (Toronto: Ryerson Polytechnical University Press, 1992).

(٢٤) Richard Rancourt and K. Noble, «A Study of Epistemic Orientation of Subject Major Congruence,» *Canadian Journal of Higher Education*, vol. 8 (1997).

أكثر من ذلك، أشارت معطيات الدراسة إلى أن الميل إلى الانخراط في مذهب علمي معين، والممارسة المهنية لمذهب معين يفترضان مسبقاً مستوى من التناغم الإيبيستمولوجي ما بين الأسلوب الفردي وأسلوب المذهب العلمي. كما وجد أن الفروق بين النوع الاجتماعي (الجندر) في الجماهير السكانية العامة هي بدورها ذات دلالة (فعلى سبيل المثال وجد أن الإناث ينلن معدل ثلاثة إلى واحد للذكور في الأسلوب المجازي). إلا أنه وجد أن هناك فروقاً جندرية طفيفة ضمن جماعات الأفراد الذين تم اختبارهم ممن ينتمون إلى المذهب العلمي الأكاديمي ذاته.

كما أن هناك مؤشرات بأن الثقافة تؤثر في التوجه الإيبيستمي للأفراد المتجذرين في ثقافة معينة. إذ وجد رانكورت ونوبل، من خلال استخدامهما مقياس KAMI، فروقاً في الأساليب الإيبيستمية للطلاب الكنديين الناطقين بالإنكليزية والطلاب الناطقين بالفرنسية[٢٥]؛ فوجدا أن الناطقين بالإنكليزية هم أقل عقلانية، وأكثر مجازية وإمبيريقية، من الفرنكوفونيين. يستعمل رانكورت مصطلح «الأسلوب الإيبيستمي» للإشارة إلى الدرجات الفردية، ومصطلح «التوجه الإيبيستمي» للإشارة إلى درجات الجماعة[٢٦].

سادساً: استقرار الأساليب وقابليتها للوراثة

تنمو الأساليب المعرفية مبكراً في الحياة، ويكون نموها بطيئاً، يمر بالتجربة وبعملية التنشئة الاجتماعية، ولا يبدو أنها قابلة للتغيير بسهولة من خلال التعليم النوعي أو التدريب[٢٧]. قام كل من روبرتس وجوهانسن بفحص وراثة أساليب[٢٨] الميول الستة التي قال بها هولاند بين التوائم[٢٩]. ولقد وجد أن ثلث تباين المقياس على الأقل يمكن إرجاعه إلى عوامل جينية لكل من التوائم الذكور والإناث. وقام سالكند بتقدير التشابهات في سرعة النشاط المعرفي ما بين الوالدين وأبنائهما الطبيعيين (من صلبهم) وبين الوالدين وأبنائهما المتبنين، من خلال استعمال اختبار تشابه الأشكال المألوفة[٣٠]. أظهرت النتائج ترابطاً ما بين الوالدين وأبنائهما الطبيعيين في مجال حالات سرعة النشاط المعرفي. لاحظ ستيرنبرغ أن الناس يبدون، منذ سن مبكرة

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) Rancourt, *Knowledge Accessing Modes Inventory (KAMI): A Consultant's Guide to Style Interpretation.*

(٢٧) Jerome Kagan and Nathan Kogan, «Individual Variation in Cognitive Process,» in: Paul H. Mussen, ed., *Carmichael's Manual of Child Psychology* (New York: John Wiley and Sons, 1970), vol. 1.

(٢٨) Carole Roberts and Charles Johansson, «The Inheritance of Cognitive Interest Styles among Twins,» *Journal of Vocational Training*, vol. 4, no. 2 (1974), pp. 237–243.

(٢٩) Holland, *Making Vocational Choices: A Theory of Careers.*

(٣٠) Neil Salkind, «Cognitive Tempo in Children and their Parents,» *Perceptual and Motor Skills*, vol. 44, no. 2 (1977), pp. 394–400.

في الحياة، تفضيلات لبعض أساليب التفكير[٣١]، مما يبدو أنه يشير إلى مكوِّن وراثي: على أنه وجد أن أساليب التفكير المرتكزة على الشخصية؛ التي قدم صورة عنها (مما سبق وصفه في هذا الفصل)، قابلة للتغيير من خلال التعليم الفاعل، والتفاعل مع نماذج الأدوار، وتحت تأثير الضغوط الاجتماعية.

سابعاً: التوجهات الإيبيستمية للثقافات

فحص عدد كبير من الدراسات عبر الثقافية فروقاً متنوعة بين الثقافات. افترضت هذه الأدبيات الثقافات عموماً أو هي صاغتها مفهومياً تبعاً لتعريف غيرتز للثقافة باعتبارها أنماطاً يتم نقلها تاريخياً من المعاني المتضمنة في رموز، وفي بنى تواصلية لغوية، وأساليب تعلم ـ معرفية: «الثقافة في ذهن الناس»[٣٢]. واستعملت عدة أبعاد من الأسلوب المعرفي، من قبيل الاعتماد/الاستقلال عن المجال، التسوية بين الجماعات/زيادة حدة الفروق بينها و(Sharpening/Levelling)، ومدى الفئات، والتكامل المفهومي، في مقارنة الجماعات الثقافية فيما بينها. وعندما تعمم النتائج من العينات المقارنة التي تنتمي إلى جمهور معيَّن على هذا الجمهور، يتضمن ذلك عادة افتراضاً ضمنياً بوجود تجانس ثقافي. إلا أنه يثار هنا همٌّ منهجي يتمثل بأن التمايزات التربوية والسكانية تولد تبايناً في العديد من المتغيرات النفسية ضمن هذه البلدان[٣٣]. على سبيل المثال، فقد تؤدي، مقارنة عينتين طلابيتين ـ واحدة من بلد غربي والأخرى من بلد شرق أوسطي ـ متماثلتين على متغير معين، هو التعليم، إلى عدم تماثلهما على متغيرات أخرى. فالشرق أوسطيين المتعلمين من المرجح أن ينتموا إلى مكانة اجتماعية أعلى من المواطنين العاديين من بلدهم، ومن غير المرجح أن يتماهوا مع المعايير والعادات التقليدية. هنا يتم التعامل مع الهم المنهجي باعتبار أن العينات تقارن على صعيد التركيب الواضح للأساليب الإيبيستمية، وباعتبار أن الخصائص المعرفية التي تم تحديدها تعتبر أنها على درجة عالية من قابلية التعميم، وأقل تأثراً بالمتغيرات البنيوية ـ الاجتماعية، مما يختلف عن المتغيرات السكانية (الديمغرافية) والسيكودينامية. كما تم الحصول كذلك على بيانات مقارنة من مصادر أخرى.

يمثل ما يلي بعض الأمثلة على الممارسة البحثية الشائعة في علم النفس عبر ـ الثقافي، إذ وجد أن الأمريكيين من أصول مكسيكية هم أكثر اعتماداً على المجال من الأمريكيين من

---

(٣١) Robert J. Sternberg, «Styles of Thinking,» in: P. Baltes and U. Staudinger, eds., *Integrative Minds: Life Span Perspectives on Social Foundations of Cognition* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996).

(٣٢) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973).

(٣٣) انظر: W. J. Lonner and J. W. Berry, *Assessment of Personality and Psychopathology: Field Methods in Cross-cultural Research* (Beverly Hills, CA: Sage Publications, Inc., 1986).

أصول إنكليزية[٣٤]؛ وأن الأمريكيين ـ الأفارقة ـ هم أكثر اعتماداً على المجال من زنوج جنوب أفريقيا[٣٥]؛ كما وجد أن طلاب الكليات الهنود ـ الباكستانيين الذين نشأوا في الولايات المتحدة أكثر تمايزاً معرفياً، على اختبار الأشكال المتضمنة، من الهنود ـ الباكستانيين الذين نشأوا في بلدهم الأصلي ولكنهم يدرسون في الولايات المتحدة[٣٦]؛ وكانت درجات طلاب الجامعة الصينيين أوسع مدى على مقياس اتساع المدى المقولي من أقرانهم الأمريكيين[٣٧]؛ كما وجد أن الطلاب العرب في المدارس المتوسطة هم معتمدون على المجال مقارنة بالطلاب من أصول أمريكية، وأنهم أبدوا تفضيلاً لأساليب التعليم ذات الطابع الهادئ، والشكلي، ومتماسك البناء، والمتناغم مع الأقران[٣٨]؛ كما أن المهاجرين الشرق الأوسطيين إلى كندا أبدو ميلاً إدراكياً أكثر تكاملاً من الكنديين ـ الأوروبيين[٣٩].

كما وُجدَت الفوارق عبر ـ الثقافية كذلك في ميادين إيبيستمية وأساليب ـ تعلُّم أكثر اتساعاً. على سبيل المثال، فلقد برهن الأمريكان ـ المكسيكيون على المزيد من الصياغات اللفظية ووصف الشخصيات، في المهام التي تتطلب رواية قصص حول الصور، مقارنة بالأمريكان ـ الإنكليز[٤٠]؛ كما لوحظ أن روابط الأمريكان ـ الأفارقة بالواقع هي أكثر توجهاً نحو العواطف، بينما أن روابط البيض هي أكثر موضوعية[٤١]؛ كما وجد بين الأمريكان ـ الأفارقة أن المعرفة تكتسب بمزيد من الفاعلية من خلال الحواس اللمسية والحسية الحركية، أكثر مما تكتسب من خلال الحواس البصرية، كما وجد أنهم يستجيبون بشكل أفضل للمادة اللفظية أكثر من استجابتهم للتمثيل المصور[٤٢].

---

(٣٤) Manuel Ramirez and Douglass Prince-Williams, «Cognitive Styles of Children of Three Ethnic Groups in the United States,» *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 5, no. 2 (1974), pp. 212–219.

(٣٥) Shirley G. Natzel, «Cultural Variation in Style: Field Dependence vs. Field Independence,» *School Psychology International*, vol. 18, no. 2 (1997), pp. 155–164.

(٣٦) Z. Nagy, «Cognitive Styles: Cross-cultural Comparison and Acculturation,» (Unpublished doctoral dissertation, Long Island University, Brooklyn Centre, 1988).

(٣٧) J. Huang and L. Chao, «Category Width and Sharpening Versus Levelling Cognitive Styles of Chinese and American University Students,» *Perceptual and Motor Skills*, vol. 82, no. 3 (1996), pp. 68–71.

(٣٨) Hanna Bahoora, «The Cognitive and Learning Styles of Arab Students in American Middle Schools: The Southeast Michigan Experience Wayne State University,» *Dissertation Abstracts International*, vol. 57, 12A (1996), p. 5025.

(٣٩) S. Zebian, «Integrative and Differentiated Cognitive Style: Comparisons in Multidimensional Sorting, Embedded and Object Sorting,» (Unpublished Master's Thesis, University of Western Ontario, Canada, 1996).

(٤٠) Manuel Ramirez and Douglass Prince-Williams, «The Relationship of Culture to Educational Attainment,» (Paper available from Rice University Center for Research in Social Change and Economic Development, Houston, TX, 1971).

(٤١) Joseph White, «Guidance for Black Psychologists,» *The Black Scholar*, vol. 1, no. 5 (1970), pp. 52–57.

(٤٢) Barbara Shade, «African-American Cognitive Patterns: A Review of Research,» in: Barbara Shade, ed., *Culture, Style and Educative Process: Making Schools Work for Racially Diverse Students* (Springfield, IL: Charles C. Thomas Publisher, 1997), pp. 70-91.

التوجُّه الإيبيستمي العربي

تشير توصيفات أفكار المفكرين العرب الكلاسيكيين، من مثل تلك التي قدمها الجابري[٤٣] وبعد الدراسات عبر ـ الثقافية من مثل دراسات ذبيان وباهورا[٤٤] إلى بعض الفروق الإيبيستمية الممكنة ما بين الثقافة الأنغلو ـ أمريكية الشمالية وبين الثقافة العربية. تبين تحليلات الاتجاهات الفكرية التي سادت في أمريكا الشمالية (من قبيل البراغماتية (Pragmatism)) أنها متجذرة في الإمبيريقية البريطانية وأن المقاربات الإيبيستمية لهذا الفكر ما زالت تميز المنظور الثقافي الأمريكي الشمالي[٤٥]. كما أن الدراسات التي قارنت الجماعات الثقافية الأنغلو ـ أمريكية السائدة مع الأقليات الأخرى، والمهاجرين، والجماعات الثقافية الأخرى تشير بدورها إلى أن التوجه الإيبيستمي الغالب في أمريكا الشمالية يبدو أنه إمبيريقي وتحليلي (مستقل عن المجال). وفي المقابل، يشير وصف أعمال المفكرين العرب أن المنظور الإيبيستمي السائد لدى العرب يتصف بأنه كلي، وشامل، وتصنيفي، واستدلالي، وهو ما يتماشى مع الأسلوب العقلاني.

ثامناً: هذه الدراسة

يشير البحث في نموذج التوجه الإيبيستمي أن اكتساب المعلومات ونقلها يتشكل بواسطة الأساليب الإيبيستمية التي تتأثر بدورها بالفروق الفردية، وببنية المذهب العلمي، وبممارسة مذهب علمي مهني، وربما بالنوع الاجتماعي[*]. كما يقترح بحث من هذا القبيل أيضاً أنه قد تكون هناك فروق ذات دلالة في الأسلوب الإيبيستمي ما بين مختلف الثقافات. وعلى ضوء ذلك، سوف تكرس بقية هذا الفصل لدراسة قمت بها بغية مقارنة الأساليب الإيبيستمية لعيِّنات ثقافية من كل من العرب والأنغلو ـ أمريكيين الشماليين. توفر معطيات الدراسة الأساس للعديد من الافتراضات التي طُرحت خلال كل ما تبقى من هذا الكتاب، حيث إنها أثمرت بَيِّنات على فروق ثقافية ذات دلالة في الأسلوب الإيبيستمي ـ وهي فروق قد تساعد على فهم بعض

(٤٣) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، و**بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

(٤٤) Zebian, «Integrative and Differentiated Cognitive Style: Comparisons in Multidimensional Sorting, Embedded and Object Sorting,» and Bahoora, «The Cognitive and Learning Styles of Arab Students in American Middle Schools: The Southeast Michigan Experience Wayne State University».

(٤٥) Morton White, *Pragmatism and the American Mind: Essays and Reviews in Philosophy and Intellectual History* (New York: Oxford University Press, 1973), and Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins, *A Short History of Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1996).

(*) نوع اجتماعي (Gender) إنه التمييز بين الذكور والإناث على صعيد الهوية الجنسانية الاجتماعية (المترجم).

التوجهات الأساسية لكل من الثقافتين الغربية والعربية، وتساعد بالتالي على تحقيق فهم أفضل لـ «العقل العربي» ذاته.

١ ـ أدوات البحث

أ ـ استقصاء نماذج الوصول إلى المعرفة (KAMI)

هو أول مقياس استعمل في الدراسة لتقدير الأسلوب الإيبيستمي. استخدم هذا المقياس في العالم بأجمعه في ميادين تعليمية ونفسية متنوعة، وتمت ترجمته إلى العديد من اللغات؟ وأتت نتائج اختبارات ثبات(*) وصدق(**) هذا المقياس مذهلة في درجة ارتفاعها(٤٦).

يقدر كامي KAMI درجة التفضيل النسبي لكل من الأساليب الإيبيستمية الثلاثة (العقلاني، الإمبيريقي، والمجازي) من خلال استقصاء مكوَّن من عشرين فقرة ناقصة، كل منها متبوعة بثلاث نهايات ممكنة لاستكمالها. وتتطابق كل نهاية مع أسلوب مختلف، ويعطي ترتيب المرتبة (Ranking) مؤشراً إلى الأسلوب المفضل في كل فقرة. وتتمثل مهمة المفحوص بترتيب كل نهاية من الأكثر انطباقاً عليه إلى الأقل انطباقاً. فعدد الرتب المتراكمة معيارياً لكل أسلوب يمثل الدرجة الذي يحصل عليها المفحوص في كل أسلوب. اعتبر رانكورت أن الأسلوب الإيبيستمي المفرد بمنزلة نموذج للوصول إلى المعرفة، وأطلق على الأسلوب المجازي ـ الحدسي تسمية النموذج الذهني (Noetic)(٤٧). وهكذا يعطي KAMI درجة على كل واحد من النماذج الثلاثة: العقلاني، الإمبيريقي، والذهني.

وهكذا تشير القيمة الأعلى إلى النموذج السائد، وتشير القيمة الثانية من حيث الارتفاع إلى النموذج الثانوي، وتشير الدرجة الأدنى إلى النموذج الأصغر.

ويعتبر تسلسل رتب النماذج الثلاثة التي تلخص (بالأحرف (عقلاني) R، (إمبيريقي) E، (ذهني ـ حدسي) N لكل فرد بمنزلة أسلوب الفرد الإيبيستمي. وهناك ست حالات تمازج ممكنة بين الأساليب، هي على التوالي: ENR، ERN، RNE، REN، وNER. ويدعى أسلوب جماعة ما التوجه الإيبيستمي لهذه المجموعة.

(*) ثبات الاختبار (Reliability) هو عملية إحصائية تهدف إلى إثبات استقرار نتائج الاختبار في مرات تطبيقه المختلفة، فالاختبار الثابت هو الذي يعطي نتائج ثابتة بدرجة مقبولة ودالة إحصائياً (المترجم).

(**) صدق الاختبار (Validity) تعني أن يقيس الاختبار فعلاً ما وضع لقياسه أصلاً من مثل الذكاء أو القدرات أو سمات الشخصية. ويتم حسابه بعملية إحصائية كذلك (المترجم).

(٤٦) J. Leino, *On Knowledge Assessing Modes* (Helsinki: University of Helsinki Press, 1987).

(٤٧) Rancourt, *Knowledge Accessing Modes Inventory (KAMI): A Consultant's Guide to Style Interpretation.*

ب ـ مقياس غريغورك لرسم ملامح الأسلوب Gregorc Style Delineator (GSD)

إنه المقياس الثاني للأسلوب الإيبيستمي المستعمل في هذه الدراسة. صمم غريغورك هذا المقياس لتوصيف نمطين، أو «أسلوبين» من استراتيجيات الوساطة وهما: الإدراك، والترتيب التتابعي[٤٨]. تشكل القدرات الإدراكية الوسيلة التي نلتقط المعلومات بواسطتها. وهي تتضمن عمليتين نوعيتين: ١ ـ التجريدية التي ترمي إلى التقاط المعطيات المفهومية، وتصورها هي والتفكير الذاتي ذهنياً؛ ٢ ـ التعيينية (النزعة نحو العينية)، التي ترمي إلى التقاط البيانات وتمثيلها ذهنياً من خلال الاستعمال المباشر للحواس الفيزيقية.

أما قدرات التتابع التسلسلي فهي تلك الطرق التي ننظم المعلومات من خلالها، وننسقها، ونحيلها على مراجعها ونتصرف بها. وتمثل هذه القدرات صفتين هما: أ ـ التتابع، التي تتيح للعقل أن يلتقط المعلومات وينظمها بترتيب، طولي، أي خطوة تلو خطوة، ومنهجياً وبنظام محدد مسبقاً؛ ب ـ العشوائية، التي تمكن العقل من التقاط المعلومات وتنظيمها بطريقة لاطولية، ومتنوعة، ومتسارعة.

ومع مزاوجة هاتين الاستراتيجيتين، تبرز أربع قنوات أسلوبية متمايزة عن بعضها. ويكشف كل من هذه التمازجات توجهاً نوعياً خاصاً في الإدراك، والانفعال، والتواصل مع العالم. ومع أن كل شخص يلجأ إلى استعمال كل هذه القنوات الأربع، إلا أن معظم الأفراد مهيؤون بقوة لاستعمال قناة أو اثنتين منها تحديداً. ولقد حدد غريغورك القنوات الأربع كما يأتي:

(١) **المتتابع العيني:** هنا يكون الفرد مهتماً بما هو تطبيقي، ويعتني بالتفاصيل، وهو منهجي وواقعي محافظ، ومترو في معالجته للأمور، ومتوجه نحو الإنتاج.

(٢) **المتتابع المجرد:** هنا يعني الفرد بالأفكار المجردة، والبرهان، والتحليل، ومتوجه نحو البحث المنهجي ونحو التفكير النوعي.

(٣) **العشوائي المجرد:** يهتم الفرد هنا بالأفكار، إلا أنه يهمل التفاصيل، ويعتمد على الاستبصار الإبداعي في بحثه عن البراهين أكثر من تركيزه على العقلانية التحليلية أو التقنية، كما أنه متوجّه نحو الذات، انفعالي، ونقدي.

(٤) **العشوائي العيني:** يهتم الفرد هنا بتعدد الحلول، لا هو متوجه نحو الإنتاج، ولا هو متوجه نحو الذات، إلا أنه حدسي، فطري، اندفاعي، واستقلالي.

وعلى العكس من مقياس KAMI، فإن مقياس GSD يراتب الكلمات بدلاً من الجمل، حيث يطلب من المفحوصين أن يراتبوا أعمدة من أربع كلمات كل منها، وذلك تبعاً لدرجة

(٤٨) Anthony Gregorc, *An Adult's Guide to Style* (Maynard, MA: Gabriel Systems, 1982).

أهميتها بالنسبة إليهم، مع إعطاء درجة أربعة للرتبة الأعلى. ورغم الفروق في الصياغة المفهومية الأولية، يبدو أن التكوينات الأسلوبية لكل من KAMI وGSD تصف الظواهر المعرفية ذاتها، إذ وجد أن الأساليب الخاصة بكل مقياس مترابطة إيجابياً[*]، إذ ترابط أسلوب المتتابع العيني على مقياس GSD مع النموذج الإمبيريقي في مقياس KAMI، إيجاباً؛ كما ترابط أسلوب المتتابع المجرد إيجاباً مع النموذج العقلاني على مقياس KAMI؛ كما ترابط كل من العشوائي العيني والعشوائي المجرد إيجاباً مع نموذج الشغل الذهني في مقياس KAMI[٤٩].

وهكذا تم الحصول على بيانات على سبعة أبعاد أسلوبية: العقلاني، الإمبيريقي، والمجازي (الشغل الذهني) من مقياس KAMI، والمتتابع العيني، والعشوائي العيني، والمتتابع المجرد، والعشوائي المجرد من مقياس GSD.

٢ ـ العيّنات

تمت مقارنة عيِّنة من خمسمئة وأربعين طالباً كندياً ناطقاً بالإنكليزية في المرحلة الجامعية الأولى من جامعيتين كنديتين هما (جامعة أوتاوا Ottawa وجامعة كارلتون (Carleton)، بعيِّنة من ٦٦٣ طالباً ناطقاً بالعربية في المرحلة الجامعية الأولى من جامعتين أمريكيتين هما الجامعة الأميركية في بيروت (AUB) والجامعة اللبنانية الأميركية (LAU)، وذلك خلال خريف عام ١٩٩٨ باستعمال المقياسين السيكو ـ إيبيستميين، اللذين تم وصفهما أعلاه.

وبغية ضبط العوامل التي يمكن أن تتدخل في تأثير الثقافة الإيبيستمي المفترض، اقتصرت الدراسة فقط على الطلاب الذين ولدوا في تلك الثقافة، وتشكل لغتها لغتهم الأم، ويستخدمون هذه اللغة، وعاشوا معظم حياتهم ضمن تلك الثقافة. وفوق ذلك، وبما أنه وجد أن الأساليب الإيبيستمية تتأثر بحقل الاختصاص، فلقد اختبر المفحوضون بحيث يتم التأكد من أن العينتين الثقافيتين متكافئتان على صعيد مجال الاختصاص.

٣ ـ النتائج

تم تحليل النتائج باستعمال الإحصاء الوصفي، واختبارات Z، والتحليل الترابطي. أما الجداول التي تلخص النتائج فهي معروضة في الملحق.

(*) ترابط إيجابي (Positive Correlation) هذه معادلة إحصائية لتبيان العلاقة الرقمية بين مجموعتين من الأرقام المعبرة عن ظاهرة معينة. ويعني الترابط الإيجابي أن هناك علاقة إيجابية، بينما يدل الترابط السلبي على التضاد بين السلسلتين من الأرقام فإذا وجدت الأولى انعدمت الثانية وبالعكس. أما الترابط الصفري فيدل على عدم وجود علاقة بين السلسلتين. ويتراوح الارتباط إحصائياً ما بين +١و -١ كحدود قصوى. وتشكل العلاقة ما بين الذكاء والتحصيل الدراسي أحد الأمثلة التقليدية على معامل الارتباط. ويدل الارتباط بين ظاهرتين على التلازم بينهما وهو لا يدل أبداً على علاقة سببية (المترجم).

(٤٩) Leino, *On Knowledge Assessing Modes.*

أيّدت النتائج بقوة المعطيات التي تُبَيِّن أن العيِّنة العربية تتضمن نسبة أعلى من الأفراد الذين يبدون أسلوباً عقلانياً سائداً، أكثر من العيِّنة الكندية، إذ وجد أن العينة العربية هي أكثر عقلانية على كل المقاييس الثلاثة: الأسلوب العقلاني على مقياس KAMI، النموذج التتابعي المجرد على مقياس GSD، وعلى نتائج المقياسين مجتمعين. وبالمقارنة مع العينة العربية، وجد أن العيِّنة الكندية تتضمن عدداً أكبر من المفحوصين من ذوي الأسلوب الإمبيريقي السائد، إلا أن الفارق بينهما لم يكن ذا دلالة إحصائية. كما وجد أيضاً أن العيِّنة الكندية تتضمن نسبة دالة أعلى من المفحوصين ذوي الأسلوب المجازي السائد تبعاً لمعطيات مقياس البعد العشوائي المجرد على اختبار GSD.

أما على صعيد التوجهات الإيبيستمية للمذاهب، العلمية، فلقد وجد أن النتائج متماشية مع نتائج الدراسات السابقة. كما أن الفروق الإيبيستمية المتعلقة بالنوع الاجتماعي (الجندر) متماشية بدورها إجمالاً مع الأبحاث السابقة، حيث يسجل الذكور مستوى أعلى على صعيد النموذجين العقلاني والإمبيريقي، بينما سجلت الإناث مستوى أعلى على صعيد النموذج المجازي. كما عكست الفوارق الجندرية كذلك الفوارق المتوقعة، إذ كان العرب الذكور والإناث أكثر عقلانية، وأقل إمبيريقية، وأقل مجازية مقارنة بمن يقابلهما من الكنديين.

كما أثمرت الدراسة معطيات إضافية ذات أهمية، إذ أجريت مقارنة، ضمن العيِّنة العربية، ما بين المفحوصين الذين تلقوا تعليماً ثانوياً في العلوم والرياضيات بإحدى اللغتين الفرنسية أو الإنكليزية. ودلت النتائج أنها ذات أهمية، إذ كشفت عن عدم وجود فروق ذات دلالة ما بين هاتين المجموعتين اللغويتين (الملحق د).

قد يشير قصور وجود أي فارق أسلوبي بين المجموعتين إلى أن التأثير الإيبيستمي للخلفية الثقافية الأصلية (أي الخلفية العربية في حالتنا هذه) لا هو تعرض للتعطيل، ولا هو تعرض للتعديل بشكل ذي دلالة من قبل لغة إضافية أو من قبل تقاليد تعليمية مختلفة. يمكن أن تفسر هذه النتيجة بوصفها مؤشراً يدل على أنه عندما يتوطد توجه الخلفية الإيبيستمية الثقافية مبكراً في الحياة فهو يصبح راسخاً، ومستمراً، ومقاوماً للمؤثرات الإيبيستمية الجانبية اللاحقة.

وبالتالي، فبالعودة إلى تركيزنا المحوري الأساسي، يمكن أن يكون للنتيجة الكبرى لهذه الدراسة ـ التي تذهب إلى أن الأسلوب العقلاني هو الأسلوب السائد في عيِّنة الثقافة العربية، أو التي تذهب إلى أن للعيِّنة العربية توجهاً إيبيستمياً عقلانياً ـ مترتبات هامة في فهم العقل العربي. تشكل هذه النتائج الأساس الإمبيريقي للعديد من الافتراضات والشروحات المقدمة خلال كل ما تبقى من هذا الكتاب في ما يخص الأوجه العديدة للثقافة العربية.

الفصل الثالث

العقل العربي بوصفه دالّة للتوجُّه الإيبيستمي العقلاني

أشار البحث المعروض في الفصل الثاني إلى أن الأسلوب الإيبيستمي السائد في العينة العربية هو الأسلوب العقلاني وأن العيِّنة العربية تضم كذلك عدداً أكبر من المفحوصين من ذوي الأسلوب العقلاني السائد مقارنة بالعيِّنة الأنغلو ـ كندية. وتدعم نظرة أكثر تدقيقاً إلى التاريخ الفكري والسياسي العربي الافتراض القائل بالتوجه الإيبيستمي العقلاني للعقل العربي. وبالتالي يقدم هذا الفصل بعض خصائص العقل العربي التي يمكن تفسيرها من خلال الافتراض الراسخ بأن توجهه الإيبيستمي السائد هو العقلاني.

وبغية تجنب اللبس، يجدر التذكير بأن العقلانية تحيل في هذا المقام على الأسلوب العقلاني ـ الإيبيستمي النفسي[1] الذي تم عرضه في الفصل الثاني، الأمر الذي لا يعني أنه صحيح أو منطقي على صعيد التفكير أو الممارسة. وإنما هو يعني أن هذه العقلانية تتصف بكل من: (أ) تكامل الأجزاء لمصلحة الكل الشامل؛ (ب) الاعتماد الكبير على التجريدات من قبيل المبدأ، والنظرية، والأيديولوجيا؛ (ج) تطلب عالٍ لاستمرارية واتساق السلوك على صعيد التجريدات؛ و(د) التفكير الاستدلالي (استنتاج الجزئي من الكلي). وعلى وجه الإجمال، لا يتماثل هذا المفهوم مع «العقلانية الحاسبة» التي قال بها في القرن التاسع عشر كل من الفيلسوفين النفعيين (Utilitarian) جيريمي بنتام وجون ستيوارت ميل، كما أنها تختلف عن

(١) Joseph R. Royce and Arnold Powell, *Theory of Personality and Individual Differences: Factors, Systems and Processes* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1983), and Joseph R. Royce, *Manual for the Psycho-epistemological Profile* (Edmonton, AB: Centre for the Advanced Study in Theoretical Psychology, University of Alberta, 1975).

«العقلانية التقنية» التي وصفها ماكس فيبر بوصفها استعمال التفكير العقلاني الموضوعي في مجالات النشاط التقني والتطبيقي(٢).

يتماشى الاكتشاف القائل بأن التوجه العقلاني يتجلى بدرجة عالية بين العرب، بقدر كبير، مع بعض التوجهات في التاريخ الفكري والسياسي العربي. تشير الإنتاجات الفكرية لكبار المفكرين العرب الذين ازدهروا ما بين القرن التاسع والقرن الرابع عشر الميلادي ـ من مثل الكندي (٨٠١ ـ ٩٥٠)، والرازي (المتوفي عام ٩٢٥)، والفارابي (٨٧٠ ـ ١٠٣٧)، والغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١)، وابن طفيل (١١٠٠ ـ ١٤٠٦) ـ إلى توجه عقلاني شامل. ومع أنه يمكن لفهم الإنجازات العقلية لكبار أدمغة ثقافة ما أن يساعد على محاولة تحديد مقاربات التفكير في تلك الثقافة، إلا أنه يجب التشديد على أن الأعمال المتخصصة لهؤلاء المفكرين لا يمكنها كشف الكثير عن الإيبيستمولوجيا التي تتضمنها أنماط التفكير الجماعي.

فالفلاسفة هم أفراد يتأثرون إلى حد بعيد بتعرضهم النوعي لأعمال المفكرين الآخرين واستجابتهم لها. قد يرجع التوجه الإيبيستمي العقلاني الشائع بين المفكرين العرب الكلاسيكيين أيضاً، إلى التوجه العقلاني لمجالات الاستقصاء التي اشتغلوا عليها، والى اهتمامهم بالقضايا الأخلاقية، واللاهوتية، والكونية.

يمكن توضيح الترابط ما بين التوجه الإيبيستمي العقلاني والتفكير العربي بشكل أفضل في التاريخ السياسي العربي. فكل حركة سياسية كبرى ظهرت منذ القرن التاسع قدمت صياغة أيديولوجية عدّت جزءاً لا غنى عنه من نشاط الحركة. وهكذا، تأسست الحركة الشيعية، التي انقسمت إلى عدة فرق استمرت في التأثير في التاريخ السياسي لقرون بعد حكم العباسيين، على نظرة هذه الحركة لما حدث في التاريخ، وما كان يجب أن يحدث. وهكذا طورت الفرق الشيعية من مثل الإسماعيلية، والقرامطة، وإخوان الصفا، والحشاشين، عقائد ترتكز على تأويلاتهم الدينية، وعلى طموحاتهم السياسية. مارست هذه الفرق السياسية تجنيداً انتقائياً، وتلقيناً تدريجياً، وتدريباً للمناصرين، ونظاماً من الترقية التدريجية للأعضاء، ومستوى من السرية التكتيكية، أو النزعة الباطنية، والانضباط الحزبي، إضافة إلى مستوى من النضالية، وربطوا، في كل الحالات، هذه العناصر بمنظومة اعتقاد هذه الفرقة. كان إخوان الصفا، في القرن التاسع، الفرقة الأكثر تقدماً، من بين بقية الفرق، على صعيد التطور والارتقاء الأيديولوجي والتنظيم السياسي.

(٢) Max Weber, *Essays in Sociology* (Oxford: Oxford University Press, 1968) (Original work published 1904).

أما في القرن العشرين، فإن الأحزاب القومية العربية الكبرى من مثل حركة القوميين العرب، وحزب البعث، والحزب السوري القومي الاجتماعي، قامت على توجهات سياسية، واقتصادية، وثقافية شاملة، وتبنّت استقطاباً انتقائياً للأعضاء، وانضباطاً حزبياً. أخيراً، فإن الأحزاب الإسلامية المعاصرة، من مثل النهضة في تونس، والحركة الإسلامية في الأردن، والإخوان المسلمين في مصر، والخمينيين في إيران ولبنان؛ قامت من جانبها على افتراضات عقيدة دينية تركز أساساً على أولوية الوحي، وعلى الإسلام كدين ودولة، وعلى حاجة الإنسان إلى الإرشاد الإلهي، وعلى الفكرة التي تذهب إلى القول بمنع تأويل التعاليم الدينية الصريحة. تستمر أمثال هذه الحركات حالياً، وكما فعلت في الماضي، في فرض ضوابط أيديولوجية متوسَّلة تفكيراً تأويلياً استدلالياً يدعم أسلوب إيبيستمي عقلاني.

يجعل تواجد الدين في الحركات السياسية من الضروري الإشارة إلى التشابه الإيبيستمي الموجود ما بين العقائد الدينية، والأيديولوجيا السياسية العلمانية، وذلك بالرغم من الفروق الهامة بينهما.

أولاً: الأيديولوجيا السياسية العلمانية والعقيدة الدينية

تحيلنا الأيديولوجيا على طاقم من الافتراضات المرتكزة على المعرفة حول قضية ما وتشمل مثاليات وغايات جماعية مقترحة. ترتكز المثاليات والغايات، في هذه الحالة، على بعض الرؤى والقيم المتخيلة، وليس على معرفة علمية مباشرة؛ وبحيث يعتبر تحقيق هذه الغايات ضرورياً لتحسين نوعية حياة جماعة اجتماعية أو وطن، تنزع الأيديولوجيا (من مثل الماركسية، والفاشية، والحركات القومية العربية) إلى افتراض منظومة معتقدات متكاملة مع عنصر تقويمي يربط إطلاق الأحكام بشروط المجتمع وظروفه، وبالغايات المستهدفة. توفر الأيديولوجيا تفسيرات ومعانيَ للواقع السياسي، كما تُحَفِّز التحرك لتحقيق الغايات الجماعية، وتمدّه بالزخم اللازم. تترابط كل من الأيديولوجيا والمعرفة بشكل جدلي، إذ يمكن للمعرفة العلمية والموضوعية التأثير في كل من افتراضات الأيديولوجيا ومقارباتها، كما يمكن للأيديولوجيا أن تؤثر في الاستقصاء العلمي. قد يتمثل أحد أمثلة تأثير الأيديولوجيا في الاستقصاء العلمي في تلك الحالات ـ حيث يخصص كل من التمويل وسلم الأولويات لبعض المشاريع انطلاقاً من مدى ملاءمتها للمواقف الأيديولوجية.

لاحظ الجابري نوعاً من العلاقة التكافئية ما بين الأيديولوجيا والمعرفة العلمية، في وصفه الفكرَ العربي المعاصر[٣]. فعندما لا يمتلك الكاتب المعرفة العلمية جيداً، قد يلجأ إلى

(٣) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢).

التعويض عنها من خلال الاعتماد المفرط على الأفكار الأيديولوجية في بنائه الواقع، بما يتيح تضخم الأيديولوجيا على حساب المعرفة. وقد يكون مفيداً كذلك تصور سيناريو تمتزج فيه المعرفة العلمية مع الغياب الكلي لمنظور أيديولوجي أو عقيدي. قد تقترب هذه الحالة من حافة الفوضى، وهو ما لا يمكن للتوجه العقلاني العربي أن يتحمله. وبالتالي، قد يكون غياب المنظور الأيديولوجي إشكالياً سواءٌ في حضور المعرفة العلمية أو في غيابها؛ ذلك أن الأيديولوجيا قد تقوم بوظائف تكاملية هامة، وخصوصاً في العقل العربي، كما سوف تتم مناقشته لاحقاً في هذا الكتاب. وهكذا، فقد يكون من الأكثر جدوى فهم الأيديولوجيا كواحدة من أشكال المعرفة، بدلاً من فهمها بوصفها «وعياً زائفاً» أو ابتعاداً عن الطريقة العلمية.

١ ـ أوجه الشبه بين الأيديولوجيا السياسية العلمانية والعقيدة الدينية

تقيم العقيدة الدينية افتراضاتها الأساسية على النصوص الدينية وتنشد تقديم تعاليم أخلاقية واجتماعية متكاملة يعتقد أنها تؤدي إلى حياة أفضل. كما تنطوي العقيدة الدينية على بعض الغايات والمقاربات السياسية، وخصوصاً في المجتمعات العربية. وبالطبع، لا تطور كل الحركات الدينية عقيدة متكاملة، ولا تطور كل الأحزاب أو الجماعات السياسية أيديولوجيا سياسية متكاملة. ومع أن كلاً من منظومتي الاعتقاد (الديني والسياسي) تختلفان على صعيد نمط الافتراضات الأساسي، وفي طرق الوصول إليها، إلا أنهما تتشابهان في العديد من الأوجه. فهما كلاهما قضايا اعتقادية، وليس مسألة معرفة أو برهان، وكلاهما تسعيان إلى تحقيق بعض الغايات؛ وكلاهما تقدمان تصوراً متكاملاً للحياة الاجتماعية والسياسية المثالية.

أكثر من ذلك، فإن كلًا من الأيديولوجيات السياسية العلمانية والعقائد الدينية تؤثران في السلوك وتنظمانه بالطريقة عينها. فكلاهما تنطلقان من افتراضات كونية. وعندما تدمج الافتراضات اللاهوتية أو الميتافيزيقية ضمن منظومة شاملة من التفكير، فإنهما تشتغلان كافتراضات مجردة، إذ إن التفكير الكوني يحول أسلوب الافتراضات الدينية الإيبيستمي من الأسلوب المطلق والمجازي إلى الأسلوب العقلاني. ويمكن توضيح هذا التحول في كون كل من نمطي الافتراضات (أي الميتافيزيقي والعقلاني). يصبح لا غنى عنه لإرشاد أفعال المؤمنين، وفي توفير الإجابات لكل الأسئلة الأساسية، ولكل التحديات المُواجَهَة في السجالات.

وتشكل كل من العقيدة الدينية والأيديولوجيا السياسية العلمانية عقلاً جماعياً يتمايز عن التوجه الأخلاقي المتوجه فردياً أو عن المسلك الروحي، إذ تركز العقيدة والأيديولوجيا على ما هو جماعي. فهما تنزعان إلى محاكمة الآخرين، وتشجعان التدخل السياسي لمصلحة القيم المعتنقة، وتفرضان الانتظام والاستمرارية في السلوك الاجتماعي، وتتطلبان الجهر بالمبادئ،

كما قد تكونان جذريتين وغير قابلتين للتنازلات. وهكذا يتيح التشابه ما بين العقيدة الدينية والأيديولوجيا العلمانية لهما أن تكونا قابلتين لإبدال إحداهما بالأخرى.

من وجهة نظر تاريخية، فإن العقيدة، تبعاً لبعض العلماء[٤] هي ظاهرة مقتصرة على الغرب والشرق الأوسط وحدهما. وهو ما يؤكد محورية التجريد في السلوك الاجتماعي لهاتين الثقافتين.

٢ ـ الأيديولوجيا العلمانية والعقيدة الدينية في الحالات المتطرفة

مع أن كلاً من الأيديولوجيا والعقيدة الدينية قد تبديان ديناميات سوسيو ـ معرفية متشابهة، إلا أن استجاباتهما للصراعات السياسية المتطرفة تكشف عن الفروق بينهما؛ إذ قد لا تبدي الحركات الدينية العقيدية أو الأصولية أحياناً التنوع الاستراتيجي والتماسك الذي نعثر عليه في السلوك السياسي للحركات الأيديولوجية العلمانية. يغلب أن نلاحظ ثلاثة أنماط من ردود الفعل في السلوك السياسي للجماعات العقيدية ذات المرتكز الديني: (أ) قد تستجيب للفروق بينها وبين الجماعات الأخرى بمعارضة شديدة ومعممة قادرة على القضاء على الفروق الهامة ما بين الجماعات المتعارضة؛ (ب) وقد تبدي تحولات مفاجئة من مواقف أيديولوجية إلى مواقف تكتيكية، من قبيل إبداء سلوكات تصالحية غير متوقعة، أو هي تبدي تنازلات تجاه خصم لدود؛ (ج) قد تنخرط في نزاعات مذهبية بالرغم من الآثار المدمرة لهذا السلوك على مجمل الجماعة، وبالرغم من أن مثل هذه الصراعات العنيفة قد تخدم مصالح قوى غريبة.

قد تكون أشكال كهذه من فقدان الاستراتيجية بين الجماعات الأصولية مرتبطة بالحالة المطلقة لبعض افتراضاتها، إذ تنزع المفاهيم المطلقة لأن يكون لها ديناميات شبيهة بديناميات المفاهيم العينية ـ أي أنها تكون جامدة ومتأثرة مباشرة بالتغيرات في السياق بدلاً من أن تكون متأثرة جدلياً. يمكن القيام بمزيد من التوضيح لهذه العلاقة من خلال تحليل الديناميات المعرفية لمختلف أنماط المفاهيم التي سيتم عرضها في الفصل الخامس (من قبيل المجرد، والعيني، والمطلق).

٣ ـ الإيمان الديني في مقابل الاعتقاد الديني

من الضروري أن نشدد كذلك في هذا السياق على التمييز ما بين قوة الإيمان وقوة الاعتقاد الديني. قد لا يكون ما يجري سياسياً في الدين متمثلاً بقوة الإيمان، والروحانية، أو التمسك الصارم بممارسات العبادة، وإنما هو يتمثل في تجريد الأفكار الدينية وانتظامها التي

---

(٤) انظر على سبيل المثال: Erich Fromm, *The Sane Society* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1955).

تنشد المواجهة مع الواقع الاجتماعي ـ ما قد يعزز من خلال الإيمان. فهناك عشرات ملايين المسيحيين البروتستانت الذين يسمون «المولودين من جديد» (Born-again) في أمريكا الشمالية من ذوي التديُّن الشديد والصارخ. إلا أن هذه الكتلة الكبيرة من التديُّن، قد عجزت، رغم حجمها الهائل، عن الحد من عروض وسائل الإعلام التي تحط من شأن القيم المسيحية. وهكذا، فإن البنية العقدية للإيمان الديني هي ما يدفع الناس لتأكيد قيمهم، القائمة على الدين، على الصعيد السياسي.

أشار البحث الذي قام به كل من ستارك ودويل وكِنت إلى معامل ارتباط ضعيف ما بين التديُّن الشديد والسلوك المحابي للمجتمع[٥]. فلقد وجدوا أن الدين يكون له أكبر أثر محابٍ للمجتمع عندما يشكل جزءاً من نظام مؤسسي جماعي، يخدم رص صفوف المنتمين إليه في جماعة معيارية، أكثر مما هو عليه الحال حين يكون التدين شأناً فردياً. وبالتالي، فالتأثير الاجتماعي للدين يتعلق بدرجة تجريد منظومة الاعتقاد، أكثر مما يتعلق بشدة التجربة الدينية الذاتية.

ثانياً: ملامح العقل العربي

يعتزم هذا الكتاب القيام بتحديد طاقم من الملامح المقترحة لتوصيف العقل العربي. وكما تم بيانه في الفصل التمهيدي فإنه يفترض أن الملامح المقترحة هي ذات طابع كلي، أي أنها موجودة في أي ثقافة، بالرغم من تجلياتها النوعية، وأنه بالإمكان تحديدها في سلوك كل من الأفراد والمجموعات في أي مكان. وتمشياً مع المقاربة المميزة لعلم النفس البلدي، يصبح التعبير العربي الفريد عن هذه الملامح الكلية غاية هذه الدراسة، كما يمكن أن تشكل الأنماط التي تم الكشف عنها مصدر إلهام للقيام بتحديد أساليب ومنظورات إيبيستمية جديدة ذات مرتكزات ثقافية. وتعتبر الملامح التي تم تحديدها مميزة للعقل العربي باعتبار: (أ) أنها ذات تكرار حدوث أكبر ضمن الثقافة العربية أي أنها تشكل ملامح «مرجعية»؛ و(ب) وأنها ذات تعبيرات فريدة تعكس الوعي البلدي والمعاني المكنونة في الثقافة العربية.

سوف تقوم بقية هذا الفصل بوصف اثني عشر ملمحاً تُعَدّ متماشية مع الأسلوب الإيبيستمي العقلاني، كما سبق وصفه في الفصل الثاني. أنا لا أدعي أنني أوفر عرضاً وافياً لأمثال كل هذه السمات المكونة للعقل العربي. كما أنني لا أبرر وجود تلك السمات من خلال دراسات إمبيريقية صارمة. إلا أن الملامح السلوكية التي تم تحديدها على هذا الصعيد جرى إسنادها

---

(٥) Rodney Stark, Daniel P. Doyle, and Lori Kent, «Religion and Delinquency: The Ecology of a Lost Relationship,» *Journal of Research in Crime and Delinquency,* vol. 19, no. 1 (1982), pp. 4–24.

من خلال بعض الدراسات ـ عبر الثقافية، بما فيها دراستي الواردة في الفصل الثاني، وببعض الأمثلة المتفرقة وبيِّنات إمبيريقية أخرى. يمكن لمفهوم التفكير أحادي البعد الذي قال به هربرت ماركوز (Herbert Marcuse) أن يساعدنا على توضيح هذا المنظور وتدعيمه، وسوف أوفر خلاصة متبلورة بعض الشيء لهذا المفهوم في القسم الأخير من هذا الفصل.

كما تجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة تتبنى المقاربة النقدية للنظرية ولبناء النماذج وذلك بدلاً من المقاربة التبريرية وإقامة الدليل التقليدية. لقد رفض بوبر(*) كل محاولات تبرير النظريات، إذ اعتقد أن النظرية العلمية لا يمكن إثباتها وإنما يمكن نقضها فقط. بكلمات أخرى، بإمكاننا تحسين نظرياتنا الراهنة من خلال اكتشاف أوجه قصورها التي يتم العثور عليها عادة كأوجه ضعف تفسيرية، أو حين تبرز بيانات ذات صلة تتعارض مع هذا التفسير. وحين تصمد نظرية ما للنقد أو الرفض، يتعين علينا عندها قبولها والاستمرار في تنقيحها.

يتمثل الهدف من تقديم السمات المفترضة على شكل طروحات مباشرة بتعزيز الوضوح ولا يقصد التعبير عن أي توكيد دوغمائي (قاطع). كما يتعين أيضاً التشديد على أن الأمثلة المتفرقة التي تم إيرادها، خلال إسناد الملامح التي تم تحديدها هي بالأحرى **مجرد توضيحات للوجود المفترض لهذه الملامح، وليس بوصفها بيانات إمبيريقية للبرهنة على وجودها في العقل العربي.**

١ ـ العقل العربي إجمالي (Global)(**) أكثر من كونه كلياً (Holistic)(***)

تتمثل النزعة ذات الأولوية في الأسلوب الإيبيستمي العقلاني في الرهان على الوصول إلى الشمولية. تتضمن الشمولية عمليتين معرفيتين: (١) السعي إلى النظر في كل أجزاء قضية ما أو الأوجه ذات الصلة بها، و(٢) السعي إلى تكامل هذه الأجزاء أو الأوجه في كل متماسك. يمكن

(*) بوبر (Popper) هو أحد أهم فلاسفة العلم في القرن العشرين هو وكل من فتغنشتين وباشلار وكون. ولقد أرسى المبادئ الحاكمة للنظرية العلمية، والعلم عموماً في ثلاثية: القابلية للتكرار في التجريب، والقابلية للتنفيذ والنقض، والقابلية للتعميم (المترجم).

(**) إجمالي (Global) ما ينظر إليه في مجمله أو كليته (من مثل قولنا الدخل الإجمالي). وهناك في التعلم تبعاً لنظرية الجشطلت الطريقة الإجمالية وتعني إدراك الشكل الإجمالي أو بكليته أولاً ومن ثم التحول إلى إدراك تفاصيله: يدرك التلميذ الكلمة أولاً ثم يدرك حروفها المكوّنة (المترجم).

(***) كلي (Holistic) الصفة من النظرية الكلية Holism من اليونانية Holos وتعني كلياً. الكلية نظرية تذهب إلى أن الكون وخصوصاً الطبيعة الحية تعتبر كليات متفاعلة (كما هو حال المتعضيات الحية) والتي هي أكبر من مجموع عناصرها الجزئية. إنها النظرية المعنية بالمنظومات الكلية بدلاً من معالجة العناصر الجزئية أو تفتيت المنظومة الكلية إلى عناصرها. أما في الإيبيستمولوجيا التي تعنينا في هذا المقام فهي المذهب الذي يرد معرفة الخاص أو الفردي إلى المجموع الكلي الذي يندرج ضمنه (المترجم).

تسمية العملية المعرفية الأولى الساعية إلى الاستيعاب الشامل، المرحلة الإجمالية. يمكن النظر إلى المرحلة الإجمالية على أنها تشكل المرحلة الأولية لتحديد وإدماج الجوانب ذات الصلة بالقضية في كلٍّ معرفيٍّ قابلٍ للتميز عما عداه.

يتضمن هذا التجميع، أو «رسم الملامح العامة» عادة مستويات دنيا من اندماج الأجزاء في الوحدة المدركة. فالمعالجة المعرفية الإجمالية قد تبقى عند المستوى التمهيدي، أو قد تتحرك نحو تكامل أكثر تنظيمياً، وذلك حين الوقوع تحت ضغوط جوانية أو برانية. يتطلب تكامل كهذا عمليتين متضادتين ولكنهما متكاملتان: (١) تفريع الصورة الإجمالية بواسطة التفاضل والتمايز والإجراءات التحليلية، و(٢) إعادة تنظيم الأجزاء التي تم تفاضلها في وحدات أكثر تكاملاً، أو فئات من خلال استعمال التجريد. وهكذا يمكن للنزعة الشمولية الإجمالية أن تتقدم نحو الشمولية المتكاملة. تكمن الوظيفة الفريدة للأسلوب الإيبيستمي العقلاني في ضغطه للوصول إلى الاستيعابية القصوى والتكامل الأقصى.

يشدد ميلر على الحاجة إلى إجراء تمييز واضح في هذا المجال[٦]. وهو يجادل بأن التمييز التحليلي ـ الكلي هو مبدأ عام يمكن أن يستعمل لتنظيم العديد من الأساليب المعرفية «التقليدية». وهو يعرف المعالجة **التحليلية** (Analysis) بوصفها تفريع صيغة كلية إلى مكوناتها الجزئية، ودراسة كل مكون جزئي ككينونة مستقلة وبمعزل عن الأجزاء الأخرى، أو الكل الناظم لها. وتبعاً لذلك يمكن استعمال مصطلحات «تحليلي» (Analytic)، و«متمفصل» (Articulated) و«متمايز» (Differentiated) كمترادفات. ومع أن تعابير «كاملي» و«إجمالي»، و«توليفي» (Synthetic) و«متكامل» (Integrated) تستعمل بشكل فضفاض، ويُستبْدل أحدها بالآخر، فإن ميلر يرى أن هناك حاجة للتمييز ما بين ثنائي الفكر **الكلي/الإجمالي** (Holistic/ Global) وثنائي الفكر **التوليفي/المتكامل** (Synthetic/Integrated). وهو يتمسك بالقول بأن الكلي والإجمالي مترادفان وأنهما يحيلان على التفكير المباشر، واللامتمايز، بينما التفكير التوليفي/المتكامل الذي يضمن كلاً من التفريع التحليلي إلى جزئيات وإعادة المزج اللاحق لهذه الجزئيات في كليات ذات معنى. ويستنتج ميلر، فوق ذلك، أن نمَطَي التفكير التحليلي والكلي، هما العمليتان الأساسيتان بينما أن نمَطَي التفكير التوليفي/المتكامل يتضمنان القدرة على التكامل الأعلى مستوى.

تؤدي أوجه التمييز التي شدد عليها ميلر إلى درجة أعلى من وضوح هذه المصطلحات المفهومية التي تستخدمها الدراسة الحالية. تشير نتائج المقارنة عبر ـ الثقافية، مضافاً إليها موجز تقدير أشكال التعبير العربية اللفظية (من مثل، إطلاق التعميمات الاعتباطية) إلى تمييز إضافي

(٦) Alan Miller, *Personality Types: A Modern Synthesis* (Calgary, AB: University of Calgary Press, 1991).

تغاضى ميلر عنه. هذا التمييز هو ما بين المعرفة **الكلية والمتكاملة** (Holistic Global)، والتي أدمجها ميلر، بدون تمييز، كمترادفات.

يمكن فهم المعرفة الكلية بكونها تحيل على الفهم المباشر واللاامتمايز (ومن خلال الحدس في المقام الأول) لبعض الوضعيات المحصورة، أو التجارب، بينما يمكن أن تحيل المعرفة الإجمالية على رسم عام أكثر مفهومية (أقل حدساً) وأكثر تجريداً لواقع مدرك أو لقضية معينة. ولقد وجد أن الكلية تشكل خاصية نمطية للتوجه الإيبيستمي للسكان الأمريكيين الأصليين[٧]. أتت درجات العرب، في الدراسة الحالية، أدنى من درجات الأنغلو ـ كنديين على البعد الحدسي. وعندما نضيف إلى ذلك الملاحظات حول أسلوب التعبير اللفظي العربي، يمكننا أن نستنتج أن الإجمالية (Globalism) وليس الكلية (Holism) هي الخاصية النمطية للأسلوب الإيبيستمي العربي.

في الحصيلة، يمكننا أن نطرح أن الأسلوب الإيبيستمي العقلاني يُفَعِّل الميل إلى التفكير المتصف بالشمول. ويمكن وصف المرحلة البدئية من الرهان للحصول على الشمولية باعتبارها التفتيش عن فهم بدئي موحد إلا أنه فهم سطحي انطباعي يتماشى مع المعالجة الإجمالية. لن يستمر هذا الرهان للحصول على الشمولية، إذا توافرت الظروف الملائمة، في التقدم في اتجاه تكامل أكثر انضباطاً يفترض مسبقاً التزاماً بالموضوعية، وتفعيل التفكير التحليلي والتوليفي الذي بمقدوره أن يؤدي إلى تكامل من مستوى أعلى.

تحدث المعالجة الإجمالية نموذجياً في التعبير اللفظي التلقائي، بينما تحدث المعالجة التوليفية المتكاملة في الخطابات أو الكتابات الأكثر منطقية. ولكن، وبمعزل عن السياق، فإن كلاً من هذين المستويين من المعالجة يشكلان أجزاء متكاملة من الرهان للحصول على المفهومية التي تعبر عن ذاتها بقوة في الأسلوب العقلاني.

كما تحتل المعالجة المتكاملة مكانها كجزء من النموذج الإيبيستمي الإمبيريقي (وذلك على مستوى التفكير العلمي الاستقرائي). على أن ما يميز هذا الشكل من المعالجة المتكاملة عن المعالجة العقلانية المتكاملة يتمثل بالرهان الأشد للوصول إلى الشمولية التي ترافق الأسلوب العقلاني. على سبيل المثال، فإن ابن سينا، المسهم الشهير في الطب، في القرن الحادي عشر، لم يقتصر على الممارسة الطبية ولا على صياغة النظرية الطبية المتطورة في سعيه لفهم واقع حسن الحال (Well-Being). وإنما سعى إلى ربط الصحة والحياة بمنظومة ميتافيزيقية وكونية عليا.

---

(٧) Freida Hjartarson, «Epistemological Foundations of Native Education According to Algonquian Elders,» (Unpublished Doctoral Dissertation, University of Ottawa, 1995).

المترتبات اللفظية للإجمالية

يمكن أن يكون للتمييز المقترح، المقدم في هذا القسم، ما بين المعالجة الكلية والإجمالية، ووصف التوجه الإيبيستمي العربي بأنه إجمالي مترتبات ذات دلالة على التعبير اللفظي. وكما أسلفنا، إذ تقود الكلية المعرفية إلى الفهم المباشر الحدسي والمجازي؛ بينما تقود المعرفة الإجمالية إلى التصوير العام المجرد والأكثر مفهومياً لقضية ما. تشجع الإجمالية، بكونها معالجة أولية ومجردة، على وضع فئات أكثر اتساعاً وإجراء تمييزات ضرورية لشيْدٍ إجمالي. يمكن لهذا اللجوء إلى الرسم الإجمالي أن يفسر النزعة إلى التعميمات الكاسحة والاستنتاجات التي تشكل مظهراً بارزاً من التعبير اللفظي العربي اليومي.

٢ ـ العقل العربي «عاطفي»

سنصل في هذا المقطع، إلى تفسير ممكن للمستوى العالي من الانفعالية العاطفية التي غالباً ما تلصق بالعرب. ينزع الأسلوب الإيبيستمي العقلاني إلى رسم معالم الفئات المجردة المتمايزة عن بعضها والتي تجعل من السهل اتخاذ مواقف. عندما نقول إن أعضاء جماعة ما يملكون صفة ما، أو عندما نصنف عدداً من الأفراد في فئة معيّنة. نكون عندها بصدد وضع فئات قابلة لتمييزها عن سواها، مما يتيح لنا إجراء تمييزات ذات معنى.

يتمثل ما هو ذات دلالة هنا بأن وجود تمييزات اجتماعية ومعرفية ذات معنى يشكل ضرورة للتعبير عن المواقف وما يترتب عليها من انفعالات، إذ أشارت الأبحاث إلى وجود روابط وثيقة ما بين التقدير المعرفي لكيانات متميزة عن سواها وعيش الخبرة الانفعالية العاطفية(٨). وبالتالي، فإن التمييزات المعرفية ضرورية للتقدير المعرفي، وأن هذا التقدير يسبق عادة أي رد فعل انفعالي ويؤثر فيه.

ولقد تم تبيان هذه العلاقة ما بين التجريد والتعبير النشط عن المواقف والانفعالات منذ مرحلة مبكرة في علم النفس المعرفي. على سبيل المثال، وجد غولدشتاين(٩) أن العينية تزداد بمقدار ازدياد شدة الإصابة الدماغية. لقد لاحظ أن التجريد يتلازم مع الموقف النشط من القضايا، مع السعي إلى تحقيق صدارة الذات على الموضوع. أما العينية باعتبارها تمثل النزعة لحصر المعرفة الاجتماعية في مجرد ما هو ملموس، وابن ساعته، والمفاهيم المعزولة عما عداها، فهي تتلازم مع السلبية، وتجنب إطلاق الأحكام، وخضوع الذات للموضوع. وهكذا،

(٨) Richard S. Lazarus, «Thoughts on the Relations between Emotion and Cognition,» *American Psychologist,* vol. 37 (1982), pp. 1019–1024.

(٩) Kurt Goldstein, *Human Nature in the Light of Psychopathology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940).

فإن إجراء التمييزات المجردة والتصنيف إلى فئات قد يكون ضرورياً لتوسل موقف نشط يتخذ مواقفاً في المسائل الاجتماعية والتعبير عن الانفعالات بصددها.

وربط كتاب آخرون (من مثل هوارد زن) التعبير المفرط عن العدائية والعدوان باستعمال مفاهيم مجردة ورموز في تأويل الصراعات[١٠]. فإذا ما ركزنا البحث على العقل العربي، فإن النقاش سيتخذ المسار التالي. يركز الأسلوب الإيبيستمي العقلاني بقوة على التجريد، واستعمال فئات مجردة مما يخدم تحديد معالم مواقف مختلفة الأطراف، وما يتبعها من تعبير عن الاتجاهات والانفعالات. فإذا كان العقل العربي ينزع إلى التمسك بالأسلوب الإيبيستمي العقلاني، فعندها قد ينجم المستوى العالي من الانفعالية، التي غالباً ما تلصق بالعرب، إلى حد بعيد عن لجوئهم المفرط للتمييزات المجردة، وللتصنيف في فئات قطعية (Categorical). فالانفعالية العاطفية التي غالباً ما تلصق بالعرب هي ناتجة من تبني الأسلوب العقلاني المفرط للتمييزات المجردة والتصنيفات القاطعة.

ـ نمطان من العاطفية

من المهم عند هذه النقطة التمييز ما بين نمطين من العاطفية. قد تحمل الانفعالية ضمنياً التفكير غير الملائم الناجم عن قصور الموضوعية، وفرط الاستجابة الانفعالية، والتفكير المحبب (Wishful Thinking)، والإسقاط[*]، أو المنطق المغلوط. يتجذر هذا النمط من العاطفية أو «اللاعقلانية» في التعليم المتدني، وفي ضعف المهارات العقلية والمنهجية. ويتراجع هذا النمط من الانفعالية مع ارتفاع مستوى التعليم. أما النمط الآخر من الانفعالية فإنه يتجذر في الأسلوب الإيبيستمي العقلاني الذي يشجع على الصياغة النشطة والمجردة للقضايا، وييسر التفكير الذي ينزع إلى الإطلاق في اتخاذ المواقف. وهذه بدورها تُصَعِّدْ العاطفية التي غالباً ما تتجلى في تعابير الوجه الدالة على المعارضة أو الموافقة، وفي ارتفاع نبرة الصوت، كما في حركات الجسد وإشاراته التي تشير إلى تصعيد الانفعال. قد يعمل ارتفاع مستوى التعليم المترافق مع امتلاك المنهجية العلمية والمهارات الفكرية على تهذيب هذا النمط الأخير من التعبير؛ ولكنه قد لا يؤدي إلى تدني البحث عن اتخاذ المواقف والتعبير عن الاتجاهات. يمكن ملاحظة هذا النمط من العقلانية في التعبير عن الانفعالات في النقاشات الحامية التي تقوم بين الأكاديميين

---

(١٠) Howard Zinn, «The Force of Non-violence,» in: Thomas Rose, ed., *Violence in America: A Historical and Contemporary Reader* (New York: Random House, 1969).

(*) إسقاط (Projection)؛ هو أوالية نفسية يطرد الشخص من خلالها صفات ورغبات أو أفكار لا يعترف بها ولا يستطيع أن يتقبلها كجزء من ذاته؛ إذ إن إخراجه يثير عادة مشاعر الذنب أو الخجل أو القلق أو العار، لذلك يتهرب منه بإلصاقه بالغير وذلك بشكل غير واع في سعي إلى تبرئة ذاته، أو حتى تحويل ذاته إلى ضحية. وهو الآلية النفسية الأساسية في البرانويا. والإسقاط عملية نفسية لاواعية أساساً (المترجم).

العرب، إذ تتضمن هذه النقاشات تجاور الوقائع والقيم، مما سوف يتم نقاشه بمزيد من التفصيل في الفصل الثاني عشر.

يلقى هذا الجنوح نحو التعبير الانفعالي الهجومي، والمتجذر في الأسلوب الإيبيستمي العقلاني، المزيد من التعزيز من خلال آلية العزل في التعبير المعرفي والانفعالي؛ وهو جنوح آخر موجود في الثقافة العربية. تساعد عملية آلية العزل هذه على تصعيد هذا الشكل من التعبير الموقفي ـ اللفظي ربما إلى أقصى درجاته في الجمهور العربي، مقارنة بأي جمهور ثقافي آخر. سوف تتم مناقشة هذه السمة الفريدة للعقل العربي في الفصل القادم.

٣ ـ العقل العربي مُواجِه وسجالي

تبعاً للجدليات الهيغلية[١١] فإن الإدراك الواعي للفئات الاجتماعية يخلق التناقض فيما بينها. ييسر هذا التناقض التعبير عن المواقف القيمية، الأمر الذي يجعل من الصعب إخفاء المواقف تجاه القضايا المجردة الكبرى ومن الصعب إخفاء القيم ذات الصلة المتضمنة في الموضوع. في المقابل، إن التعبير عن القضايا العينية والمفصلة ينزع إلى إخفاء القيم ذات الصلة، ولا يشجع على اتخاذ المواقف القيمية، كما أنه يحض على الحياد القيمي.

يدل الجنوح إلى اللجوء للتعابير الإجمالية، والمجردة والقطعية على أن العقل العربي مجاهر فكرياً وميال للتعبير عن القيم. وبالتالي، فإن العقل العربي مواجه فكرياً، ويدعو إلى السجال، والاستعراض الخطابي. قد يقارب العربي النموذجي وضعية ما أو مشكلة بحياء أو بتردد، إلا أنه بالكاد يخفي موقفه من الموضوع. قد يحتاج العربي إلى إرهابه من قبل أدوات نظام سياسي بطاش قبل أن يحجم عن التعبير عن موقفه من القضايا.

يُواجَه الغرباء كلياً، في الثقافات العربية، أحياناً، بتعابير تتخذ مواقف منهم. انظر مثلاً المحادثة التي تسنّى لي مشاهدتها ما بين اثنين من العرب لا يعرفان بعضهما يسيران على رصيف مدينة عربية حين مرت بهما جماعة من الفتيات بملابس تُظهر عريهن. التفت أولهما، إلى الغريب بجانبه، مشيراً إلى الفتيات وقال، «خُلقت حواء عارية، وهن يحاولن الآن تجريدها من ثيابها والعودة بها إلى حالتها الأولى». أقرّ الغريب كلام جاره وعبّر عن موافقته عليه. قارن تعبيراً كاسحاً، من هذا القبيل مع لقاءات مماثلة في المجتمع الغربي، حيث يتضمن تبادل الكلام بين الغرباء بالأحرى تعابير عن الطقس المجرد من دلالة قيمية.

من خلال بحثي قضية التعبير السجالي هذا، أصبحت أكثر تركيزاً على هذه التعابير القطعية العامة في السياقات المختلفة، وحاولت تقدير تأثيرها عندما تتاح لي الفرصة. سوف أقوم، طوال

(١١) G. W. F. Hegel, *The Encyclopaedic Logic* (Indianapolis, IN: Hackett, 1991). (1st published 1817).

هذا الكتاب، بإحالة متكررة على نوادر من هذا القبيل خبرتها شخصياً، أو رُوِيَتْ لي. فخلال رحلة منظمة في كندا، كنت جالساً للغداء بالقرب من سيدة متوسطة العمر، وكان يقوم على خدمتنا ثلاث نادلات، اثنتان منهن على الأقل كانتا بدينتين. وبدون أي مقدمات ملت إلى السيدة طارحاً عليها السؤال التالي: «لدي صديق يعتقد أن النادلات والممرضات يتعين أن يتصفن بالبدانة والوزن الزائد بحيث يرمزن إلى البحبوحة ويوحين بها. في الحالة **الأولى** ترمز البدينات إلى بحبوحة الطعام، أما في **الثانية** فإن الممرضات يرمزن إلى بحبوحة الحنان والرعاية. فما هو رأيكِ سيدتي بهذه النظرية؟» أعتقد أنه، بسبب قفزي المباشر إلى النظرية والمسألة القيمية، استجابت السيدة، بشكل دفاعي يضع حداً للكلام، قائلة إنه «لم يسبق لها أبداً أن فكرت على هذا النحو» ولم تلبث أن أشاحت بوجهها عني. يمكن أن ينظر العديد من الأنغلوكنديين إلى أسئلة كهذه على أنها اعتداء على الخصوصية الشخصية، بدلاً من احتسابها نوعاً من التحدي الفكري.

٤ ـ العقل العربي راديكالي

تميل النزعة العربية إلى التركيز على الصورة الكلية (النظرة الإجمالية) بحيث تحد من الاهتمام بالحلول الجزئية أو المحدودة للحالات الإشكالية، حيث تطلق التصريحات القوية لمصلحة التدخلات الجذرية، بدلاً من الإصلاحات الجزئية. لقد لاحظت هذا النوع من السلوك في اتحادات الجاليات العربية في أمريكا الشمالية. فعندما يستفحل الخلاف بين أعضاء مجلس الإدارة، تبرز جماعة من الإصلاحيين تسعى لحل كامل مجلس الإدارة الحالي وتحاول تنصيب مجلس إدارة جديد على حساب الأعضاء القدامى. قد يكمن سلوك سياسي مماثل خلف الانقلابات العسكرية. يتمثل أقدم نموذج من الحلول الجذرية في قضية سفينة نوح، حيث يستعمل الطوفان لتخليص العالم من كل غير المرغوب فيهم (الضالين) من خلال الغرق. لجأ بعض معارفي، فعلاً، إلى المناداة بتدخلات من هذا القبيل على غرار «حلول الطوفان». يَحول التفكير القطعي دون قيام التدخلات التي تبحث عن التسويات، من قبيل تلك التي تهدف إلى «الحد من الأضرار». على سبيل المثال، وكوسيلة للحد من الإصابة بالعدوى، تقدم الهيئات الصحية في بعض المجتمعات الغربية تسهيلات بحيث يمكن للمدمنين أن يحقنوا أنفسهم بالمخدرات بِحُرية، وحيث تقدم لهم حقناً مجانية. من الصعب على العقل العربي الجذري تبني مقاربات من هذا القبيل للتعامل مع المشكلة.

يمكن ملاحظة التفكير الجذري في نشاط السباب واللعن اللفظي الشائع. عندما يشتم الأنغلو ـ أمريكي أحدهم، تبقى السمة المشتومة (أي السمة القذرة التي استوجبت الشتيمة) محصورة في الشخص المستهدف، كما يعتبر هذا الشخص أنه المصدر أو المسبب الوحيد لهذه السمة. أما عند العرب، فتنتشر السمة الملعونة والأصل المسبب لها فيما يتجاوز الفرد كي

تضم أقاربه، وأسرته، وأجداده، وعشيرته، وجذوره، ومنبته، أو هي تشمل حتى القابلة القانونية التي أعلنت ميلاده. يذكر الوردي أن هذا اللعن الممتد هو كتدليل على التوجه الجماعي للثقافة العربية المشتقة من التقاليد القبلية البدوية[١٢]. ويمكن تبيان التفكير الجذري كذلك في نشاط المديح المعاكس. فعندما يدلي فرد ما بملاحظة فطنة أو باقتراح مفيد تحوز إعجاب أعضاء جماعة صغيرة، فقد يطري عليه أحد أعضاء الجماعة بالثناء، من خلال الترحم على روح والده، أو الترحم على أهله: يرحم أباك «أي فليبارك الله روح أبيك»، إذ يعتبر، الذكاء أو الحكم الصائب ضمنياً على أنه سليل خصال الوالدين الطيبة؛ وليس قضية إنجاز فردي.

أ ـ مَوْضَعَةُ السبب مُحَفِّزاً بالازدراء

إلا أن الوردي قد غفل عن السبب الأهم الكامن خلف هذه الجماعية في الشتيمة، إذ تتضمن الشتيمة مهمتين معرفيتين: (١) تتمثل الأولى بالتعبير اللفظي عن استجابة عدائية موجهة إلى سلوك مذموم محدد و/أو مرتكبيه؛ و(٢) موضعة العامل المسبب للسلوك المذموم بغية إلقاء اللوم على القائم بهذا السلوك تحديداً. تتمثل الفلسفة الضمنية بصب اللعنة عربياً بأن الشخص الملعون لا يمكنه أن يكون السبب الوحيد لسلوكه المذموم. في الواقع، إن اعتبار الفرد هو المسبب الوحيد لسلوكه هو بمثابة إطراء له ـ وهو ما لا يرغب اللاعن في أن يمنحه للملعون. وفوق ذلك، فإن افتراض أن السمة المذمومة مقتصرة على الفرد الملعون، هي خاطئة موضوعياً، حيث من المعلوم أن السمات موروثة من الوالدين، أو هي متعلمة ضمن السياق الاجتماعي الذي ينتمي إليه الفرد. وهكذا، فمن خلال استهداف ما يتجاوز الفرد (الوالدين، الأسرة، العشيرة، وهكذا دواليك)، فإن العربي الذي يصب اللعنات لا يقتصر على مجرد إضفاء طابع العمومية على كل الجماعة؛ وإنما هو بالأحرى يحدد الجذور السببية للسلوك بحيث يصبح المشاركون في السلوك الملعون شركاء في تلقي الملامة والإدانة.

قد تكمن العوامل السببية الحقيقية التي تستحق صب اللعنات، في النزعة إلى الاهتمام بصغائر الأمور، وحس العدالة. تشكل القصة التالية، التي وصلت إلى علمي في إحدى المرات، مثالاً على الكيفية التي قد تعمل بها عملية موضعة الملامة (على الأشخاص أو الظروف). كانت زوجة أحد الأكاديميين العرب تحمل درجة جامعية متقدمة من جامعة مرموقة، إلا أن نوعية خطابها وأسلوب تعبيرها لا يبدو أنه يعكس المستوى الفكري والصرامة العلمية المتوقعة من شخص أنجز دراسات عليا. حاول الزوج، المحبط أو الذي خاب أمله من أسلوب تعبير زوجته، في البدء صب الشتيمة على الجامعة التي درست فيها زوجته. ولكن وبعد طول تفكير، وبعد أن

(١٢) علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث** (بغداد: دار الإرشاد، ١٩٦٩).

تبين له أنه ليس من المنصف أن يلعن تلك الجامعة المرموقة والمعروف أنها مؤسسة من طراز رفيع، حوَّل من ثم، من خلال حس أعلى بالإنصاف، شتائمه إلى المنظمة الخيرية التي أعطت زوجته منحة دراسية للالتحاق بتلك الجامعة.

ويوفر لنا البيان التالي مثالاً آخر على تحديد موضع السبب الذي يستدعي صب الشتيمة. ففي أوائل الثمانينيات من القرن العشرين، أمضى أحد معارفي من اللبنانيين العرب عاماً جامعياً في بيروت للقيام ببعض التدريس والأبحاث. كانت الأوراق التي يعدها، في الشطر الأول من إقامته، تطبع من قبل امرأة تعمل سكرتيرة في جامعة محلية. إلا أن هذا الترتيب تغير عندما تزوج خلال تلك الفترة من امرأة متخصصة باللسانيات، إذ تولت مسؤولية مهمة تحرير وطباعة تقرير زوجها الأخير، وعندما التقى هذا الصديق فجأة السكرتيرة بينما كانت تمشي مع إحدى صاحباتها، قامت بتهنئته على زواجه وأخبرته أنها على استعداد للقيام بطباعة تقريره القادم. ولقد أخبرها أن زوجته الجديدة قد قامت بطباعته. وعندما انتهي تبادل الحديث معها، وترك صديقي الرفيقتين بغية النظر إلى لوحة إعلانات جامعية على مسافة قريبة من المرأتين وبعيداً من مرآهما، تواصل حديثهما إلى سمعه. إذ لاحظت رفيقة السكرتيرة ما يلي «سوف تخسرين الكثير من المال إذا ما قامت زوجته بالطباعة له». فأجابتها السكرتيرة قائلة «ذلك احتمال مرجح جداً: لعن الله كل أولئك الذين كانوا السبب في ترتيب هذا الزواج». لم تعمم السكرتيرة ببساطة صب اللعنات. فالمرء العربي الذي يعيش في الخارج ويختار العودة إلى بلده لفترة قصيرة ليس من المرجح أن يلتقي بزوجة محتملة بوسائله الخاصة، وإنما هو يحتاج إلى تضافر جهود الأقارب وأصدقاء العائلة لتقديمه إلى زوجة محتملة. وهكذا، فمن خلال صب شتائمها على الخُطّاب، حرصت على استهداف الأطراف الذين كانوا مسؤولين في الأصل عن خسارتها عقدها معه. ويضاف إلى ذلك أن السكرتيرة، ومن خلال تركيزها على العوامل السببية الأساسية لخسارتها عقدها معه، قد جَنّبت كذلك الزوجين المقترنَين حديثاً تناول اللعنة.

وبمقدار تزايد الضغينة نحو الشخص الذي تعرَّض للعنة، فإن البحث عن الأسباب سوف يذهب بعيداً في العمق. وبمقدار تزايد الضغينة والازدراء، فسوف يحدث تحول أكثر جذرية للملامة والإساءة اللفظية بعيداً من الشخص المستهدف نحو مسببيه الأصليين: أقاربه، أسرته، منشؤه، أجداده، كي تصل في بعض قرى لبنان إلى صب اللعنة على ربّه. فلقد شهدتُ، في أواسط السبعينيات مُشادّة مديدة حول النقود بين لبناني كندي وشقيق زوجته، الذي أتى من لبنان بدوره. بإمكاني أن أقدر أن أكثر من ٧٠ بالمئة من الشتائم الموجهة إلى شقيق الزوجة، خلال لقاء اجتماعي قد انصبت على القرية اللبنانية التي أتى منها هذا الشخص. وبمقدار تزايد شدة الازدراء، يصبح من الملزم وصف الشخص الملعون بوصفه غير ذي أهمية أو دلالة (مقارنة بأصله)، وبأنه لا يرتقي إلى أن يكون سبب سلوكه المذموم. فعندما يوصف الشخص الملعون

بالسوء، لن يُعتبر أنه مستقل بما يكفي كي يتسبب بسلوكه السيئ. وبالتالي فالازدراء يُحَفِّز النكوص السببي، إذ باعتباره شعوراً مجرداً سوف يشجع على البحث عن الأسباب الأصلية النهائية (التي تتجاوز الشخص ذاته).

ولكي نخطوَ خطوة إضافية في هذا الاستكشاف، سوف أقدم قصة أخرى من تجاربي الخاصة. فلقد شعر أحد معارفي اللبنانيين بالاحتقار تجاه أحد رؤسائه لأن هذا الرئيس تساهل حيال إساءة موجهة إلى هذا الصديق، من جانب زوجته (زوجة الرئيس). وعندما ذَكرتُ بقية خصال زوجة الرئيس واعتَبَرتُ أنها تنصب بقدر ضئيل عليها، فإن الازدراء تجاه الزوج أصبحت مضاعفة. وجَّه الصديق شتائمه تجاه رئيسه قائلاً: «لعن الله جنس الرجال الذي ينتمي (هذا الرئيس) إليه». هنا ذهب النكوص السببي بعيداً إلى «جنس الرجال» الذي ينتمي إليه هذا الرئيس، وكاد يلامس صب اللعنة على الجنس البشري ذاته (Homosapiens). وبما أن الاحتقار شعور مجرد فإنها حفزت هذا البحث الجذري عن سبب السلوك وموضعه الملامة. وهكذا قد يبدو التجريد على أنه قوة دافعة أساسية للجنوح نحو الجذرية. وبالتالي قد يمثل التحول العفوي في استحقاق الملامة بعيداً من الشخص في اتجاه البحث عن المحددات الكامنة للسلوك نوعاً من الرهان لموضعة السبب الرئيس للشر: إنها تمثل شكلاً من البحث من نوع الاستدلال الأرسطي عن **السبب الأول**، أو السبب الأصلي للسلوك الممجوج.

ب ـ الجذرية والتقاعس

يفترض السعي لكشف الأسباب الأولى والحلول الجذرية مسبقاً قوة نفسية قادرة على البحث عن أسباب مشكلة معينة والإقرار بها، وفي الآن عينه النظر في حلول جذرية، غالباً ما تكون أشد إيلاماً وتحدياً من الحلول الجزئية. إلا أنه يمكن أن يكون لهذه المحاولة للوصول إلى الجذرية والشمولية انعكاسات سلبية، إذ يمكن أن تقود إلى الرضوخ للظروف السلبية التي يكون بإمكان الفرد أن يقوم بتحسينها، فعندما يركز أحدهم على الصورة الكلية وعلى الحلول الجذرية الضرورية، لا تعود الإصلاحات الجزئية والتحسينات المحدودة موضع اهتمام. ويتفاقم انعدام جاذبية التدخلات المحدودة بسبب فقدان المعنويات التي تنجم عن كون تحقيق التدخل الجذري ليس بالمتناوَل زمنياً. وبالتالي تسود استجابة من نوع الكل أو لا شيء، حيث يتحمل المرء مراكمة الظروف السلبية لأن الحل الصائب ليس بالمتناول بعد، أو لأن التدخل المحدود سوف يكون هزيل القيمة. لا يعترف موقف من هذا القبيل بالحكمة البراغماتية القائلة بأن التدخلات الجزئية لها أثر تراكمي بإمكانه أن يقود إلى تحسينات ملموسة. وبسبب تمسك العرب بالأسلوب الإيبيستمي العقلاني، فإنهم يفضلون انتظار البطل المنقذ، والإصلاحات الكبرى، والتطلع إلى إرادة جماعية عظيمة، أو إلى صيغ الحلول المثالية.

يمكن لحالة النفور من التدخل المحدود أن يجد التعبير عنه في تأويل غوته (Goethe)، لقعود هاملت شكسبير عن التحرك. كان تردد هاملت للثأر من عمه، الذي قتل أباه وتزوج أمه، متجذراً في قناعته الكلية بأن قتل العم ذاك سوف يكون عديم القيمة لأنه لن يغير شيئاً في نهاية الأمر. ويستمر الناس من أمثال عم هاملت في الظهور إلى العلن بصرف النظر عن أي فعل انتقامي. وهكذا، فالوعي الشامل «يحولنا جميعاً إلى جبناء».

٥ ـ العقل العربي مُتَبأوِرٌ حول حقوق المجتمع

تم اقتراح المفهوم القائل بأن المجتمع ككل هو أكبر من مجموع الأفراد الذين يشملهم ـ وأن الفكرة القائلة بأن ما يصلح لبعض أعضاء المجتمع قد لا يصلح للمجتمع بحد ذاته ـ في الفكر الأوروبي القاري منذ أوائل القرن التاسع عشر. يمكن أن يكون لهذا المفهوم الجدلي حول الفرد والمجتمع آثار بعيدة المدى على تحديد الأولويات في التخطيط والتدخل الاجتماعي.

تتجذر النزعات نحو الفردية المتطرفة، التي يشار إليها أحياناً بوصفها الذرية الاجتماعية، فلسفياً وأيديولوجياً في الإمبيريقية البريطانية والفكر النفعي. يشكل الفرد وحاجاته نقطة البداية في فلاسفة القرن الثامن عشر البريطانيين، أي كل من جون لوك، وجورج بركلي، ودايفيد هيوم، وجون ستيوارت مل، وهربرت سبنسر، حيث يوصف آخر ثلاثة منهم باعتبارهم إمبيريقيين ونفعيين في الآن عينه. يرى المفهوم النفعي المجتمع ضمنياً كتجمع من الأفراد، حيث يتحول ما يصلح لبعضهم تراكمياً إلى ما يصلح للمجتمع. في المقابل، كان للفلسفة الأوروبية القارية، التي تضمنت مفكرين من القرن الثامن عشر من مثل ديكارت ولايبنتز، ووصلت أوجَها في فلسفات القرن التاسع عشر مع كل من كانط وهيغل وماركس، توجُّه عقلاني وأعطت المجتمع الأولوية على الفرد[١٣].

تنشغل الليبرالية الفردية الغربية الحديثة تماماً بالحقوق والحريات الفردية على حساب حقوق المجتمع. ومع أنه لم يتم تجاهل المؤسسات الاجتماعية في الغرب، إلا أن أيديولوجية الذرية الاجتماعية (الفردية المفرطة) تنزع إلى الحط من شأن الاهتمام بحقوق المجتمع وحمايته. وليس ذلك هو الحال في المجتمعات العربية، إذ إن التوجه الإيبيستمي العقلاني للعقل العربي يجعله حساساً لحقوق المجموعات الاجتماعية، وللحاجة إلى حمايتها من سلوكات الأفراد المركزة حول الذات، ومصالح الجماعات الفرعية. اقترح حافظ أن هناك استثماراً عربياً استثنائياً في التكامل الاجتماعي المعياري، وهو ما نجد البرهان عليه في كون العديد من المجتمعات

(١٣) Nawal Sarraf Sayegh, *Philosophy and Philosophers: From Thales to Tillich* (Ottawa: Academy Book, 1988).

العربية ظلت سليمة رغم تفكك مؤسسات الدولة[١٤]. فلقد انهارت الدولة اللبنانية، خلال الحرب الأهلية، إلا أن المجتمع ظل بمنأى عن هذا الانهيار، وهو ما يشير ـ تبعاً لحافظ ـ إلى أن التكامل المعياري أكثر أهمية وجذرية من مؤسسات الدولة في تأمين النظام الاجتماعي في المجتمعات العربية.

يخلق التوجه الإيبيستمي العقلاني وعياً بالمجتمع ككل باعتبار أن له مصالح وحقوقاً تتميز من مصالح وحقوق الأفراد وسابقة عليها. على سبيل المثال، يتضمن الاهتمام الإسلامي بمسألة الفساد الاجتماعي حرصاً على حماية المجتمع من عدوى الفساد وانتشار سلوكات القلة بين الكثرة. وهكذا يقول الحديث النبوي الشرف «إذا ابتُليتم بالمعاصي فاستتروا». بتعبير آخر، يتعين أن يحمي المرء المجتمع من الحماقة والانحلال الخلقي الفردي.

وهكذا أدت غلبة المساعي الفردية، الأكثر أهمية بالنسبة إلى التفكير الغربي إلى نزعات تقلل من شأن التكامل الاجتماعي والثقافي، الأكثر أهمية بالنسبة إلى التفكير العربي. ومع أن مسألة الآثار الاجتماعية للذرية الليبرالية لا تشكل الاهتمام المركزي لهذه الدراسة، إلا أنه قد يكون من المفيد بغية تحقيق فهم أفضل للصدام ما بين هاتين الرؤيتين أن نوضح هذه النقطة من خلال إيراد مثالين. ذاع انتشار الصياغة المفهومية لـ «الجريمة بلا ضحايا» في أدبيات علم الجريمة خلال السبعينيات[١٥]؛ إذ تقترح أن الجرائم التي لا تتسبب بضحايا ـ من قبيل تناول المخدرات غير القانوني، والدعارة، والمقامرة ـ هي «جرائم بلا ضحايا» وبالتالي لا يجب أن تعاقب بالقانون الجنائي. ثم تبني هذه النظرية في الفترة التي حدث فيها التوسع الانفجاري لوسائل الإعلام، وعندما أصبحت نظرية التعلم الاجتماعي[*] رائجة جداً[١٦]. تقترح نظرية التعلم الاجتماعي أن كلاً من السلوكات المتكيفة اجتماعياً والسلوكات المضادة للمجتمع يتم تعلمها على مستوى التواصل التفاعلي، من خلال الملاحظة، والتجريب وتقليد النماذج السلوكية، وحيث إن وسائط الإعلام تنقل معلومات حول السلوكات «غير المسببة للضحايا» وصورها،

---

(١٤) زياد حافظ، «التجدد الحضاري: تحديات وقضايا،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر القومي العربي الذي عُقد في تونس بتاريخ ٤ ـ ٦ حزيران/يونيو ٢٠١٢. ونشرت في: مجلة **المستقبل العربي**، السنة ٣٥، العدد ٤٠٢ (آب/أغسطس ٢٠١٢)، ص ١٦٩ ـ ١٩١.

(١٥) انظر مثلاً إلى كل من: Edwin Schur and Hugo Bedau, *Victimless Crimes: Two Sides of a Controversy* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1974).

(*) التعلُّم الاجتماعي (Social Learning) هي نظرية طورها عالم النفس الأمريكي باندورا وتقول بأن شطراً كبيراً من السلوكات اليومية يتم تعلمها عفوياً بالمحاكاة والنمذجة خلال عملية التفاعل الاجتماعي. ويشكل التعلم الاجتماعي شطراً هاماً من تعلم الطفل التلقائي للسلوكات والعادات من خلال ملاحظته سلوكات الأطفال الآخرين وتفاعله معهم. تلك هي بالتحديد مسألة القدوة والاقتداء، الحسن منه كما السيئ، التي يتكرر القول بها في التراث العربي (المترجم).

(١٦) Albert Bandura, *Social Foundations of Thought and Action: A Socio-cognitive View* (Engelwood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1986).

وحيث إن التعلم يحدث من خلال الملاحظة، والاختبار ومحاكاة النماذج، فأنا أعتبر أن السلوك المسبب للأذى لا يمكن أن يبقى محصوراً ضمن الأطراف القابلة له. وبدلاً من ذلك، من المحتمل أن تنتشر هذه السلوكات كي تصيب قطاعات أخرى من خلال قنوات الاتصال المتعددة. فإذا كان هناك حرص حقيقي على نوعية الوسائط الاجتماعية والثقافية، يصبح مفهوم «الجريمة بلا ضحية» عندها منافياً للعقل وخطراً.

كما يمكن توضيح مفهوم السلوك المنحرف بلا ضحايا المنافي للعقل، وبعض النزعات المُلَبْرَلَة، من خلال النادرة التالية: خلال الحكم العثماني، قام بدوي من قبيلة مجاورة لدمشق بزيارتها. وعندما ألحت عليه الحاجة للتبرز انتحى إلى جانب الطريق السريع. رآه شرطي يفعل ذلك فوبخه وأراد أن ينظم مخالفة بحقه. احتج البدوي على هذا التدخل غير المقبول في حقوقه الفردية وحريته، قائلاً: «مؤخرتي تخصني أنا، والطريق تخص السلطان». وبالتالي فهو قد رأى فعل تَبَرُّزه في شارع عام مسألة خاصة وشخصية ولا تتسبب بضحايا.

قد يسود المنظور البراغماتي بشدة في النقاشات السياسية بحيث يلغي مفهوم المجتمع. على سبيل المثال، فإن المناظرات العامة، التي برزت مباشرة بعد تشريعات الزواج بين شخصين من الجنس نفسه، مالت إلى حصر المناظرة في موضوعين: (أ) الموضوع الأخلاقي الديني، و(ب) تطبيق الحقوق والحريات الفردية التي تتبنى فكرة «قبول الطرفين الذي لا يسبب الأذى لأي كان». أما مسألة آثار التشريع الجديد في العلاقات الاجتماعية، والمؤسسات الاجتماعية، وتنشئة الأطفال، والثقافة بشكل عام فبصعوبة شكلت هدفاً لأي جهد فكري خلال المناظرات البدئية. وإنه لمما يثير الاهتمام ملاحظة كيف أن هيمنة حضور مفهوم المجتمع يمكن أن يتعرض للاختفاء من الخطاب الاجتماعي؛ ولا شك أن ذلك يمكن أن يحدث من خلال سحر البراغماتية.

أ ـ الثورات من أعلى

خلال كل تاريخ المجتمعات المنظمة، كان الانغماس في المتع، والبحث عن الملذات، وسواها من الممارسات المنحرفة تتجلى عادة لدى جماعات صغيرة أو ثقافات فرعية هامشية. وعندما انغمست النخب القوية في المجتمع في المتع المفرطة، فإنها جعلتها حكراً على ذاتها إلى حد بعيد. وبمرور الزمن، أو بسبب تغيرات اجتماعية وسياسية معينة تفوقت بعض من ممارسات هذه الثقافات الفرعية المنحرفة على القيود المعيارية والرسمية وأصبحت مقبولة ومتبناة من قبل الجمهور عموماً. تاريخياً، كان دور المؤسسة السياسية ووسائل الإعلام السائدة يتمثل في آن معاً بأن تُحظر هذه الممارسات المنحرفة وتُحمى مصلحة الأخلاقيات العامة. إلا أنه، منذ السبعينيات انقلب هذا الدور في الغرب ـ بسرعة مذهلة ـ إلى نقيضه. وبدلاً من ضبط هذه الأشكال المتعية والمنادية بالخصوصية من التعبير عن الذات، فإن وسائط الإعلام

السائدة تدشن حالياً العديد من هذه الأشكال المتعية، فتستعرضها وتنشرها. فلقد سنت المحاكم والسلطات التشريعية بعضاً من القوانين لمصلحة العديد من أشكال السلوك التي كانت تعتبر شاذة سابقاً، وذلك رغم الاعتراضات التي أظهرتها الاستفتاءات العامة. كما أن التشريعات التي تتراوح ما بين تشريع الزواج المِثْلي ووصولاً إلى الاستعمال المشاع من كلا الجنسين للحمامات العمومية، لا يزال قيد التنفيذ. حظيت الجماعات التي تنشر هذه الأنشطة المتحررة بتشجيع إضافي من قبل الوكالات الحكومية. على سبيل المثال، قدّر استقصاء أجرته الجمعية النسائية الكندية للدفاع عن حقوق المرأة والأسرة (Real Women of Canada) بترخيص من قانون حق الوصول إلى المعلومات الكندي(*) أن التمويل الفدرالي للجماعات المركزة على النوع الاجتماعي (الجندر) (أي الحركات النسوية والجماعات الجنسية من مختلف التوجهات) يقدر ما بين ١,٣ و١,٥ مليار دولار خلال عقد الـ ٢٠٠٠ ـ ٢٠١٠[١٧]. كما وثقت الجماعة ذاتها دعماً سياسياً، وتشريعياً، ومالياً ذا شأن للمثليين من قبل الحكومة الليبرالية الكندية خلال الفترة ما بين ١٩٦٩ و٢٠٠٥[١٨]. وحيث أصبح التحرر الجنسي يشكل أحد جداول أعمال النظام السياسي أصبحت التربة مهيأة للكثير من التخمينات التي تذهب إلى القول فيما إذا كان دافع النظام السياسي يتمثل بدفع لبيدو الشباب إلى الانخراط في استكشافات جنسية لا تنتهي، وبالتالي تُبْقي الشباب مشغولين جداً بهذه الأمور مما يحوِّل اهتمامهم عن الانخراط في التحديات السياسية. أصبح معظم الأهل في الغرب، الذين كانوا يحظون سابقاً برقابة رسمية تعمل لمصلحتهم، متروكين لأنفسهم ويتدبرون أمورهم بالاعتماد على مواردهم المعيارية الذاتية، أو هم يتركون للرضوخ لمجرد الاستسلام للمؤسسات ذات النزعة التحررية، ولوسائط الإعلام الاستعراضية التي حملت إلى منازلهم مختلف تنوعات التوجه الجنسي المُدنسة. ونظراً إلى حيطتهم وحذرهم تجاه هذه الأشكال من التعبير الذاتي بسبب حرصهم على تجنب آثارها على المجتمع ككل، فإن العرب يقومون بقمع آثار كهذه، ولكن من خلال فعلهم هذا فهم يصبحون متهمين من قبل الغرب بانعدام الديمقراطية.

خلاصة القول، إن التوجُّه الإيبيستمي العقلاني لا يتواءم مع التفكير الاجتماعي الذري الذي يُقْبل عن طيب خاطر على المستجدات ويحتضنها. وعلى ذلك، فإن المنتسبين إلى الأسلوب

(*) قانون حق الوصول إلى معلومات (Access to Information Act)، هو قانون كندي أصبح نافذاً في العام ١٩٨٣ يوفر حق الوصول إلى المعلومات تحت رقابة الحكومة الكندية الفدرالية، مع توفير إجراءات حماية هذا الحق وتحديد الاستثناءات. وهو يخضع لرقابة البرلمان (المترجم).

(١٧) Real Women of Canada, «Government Clamps Down on further Feminists Funding,» *Reality: A Publication of Real Women of Canada*, vol. 39, no. 2 (2010).

(١٨) Real Women of Canada, «Homosexual Climb to Power and Influence,» *Reality: A Publication of Real Women of Canada*, vol. 36, no. 1 (2007).

العقلاني (الذين قد يمثلون شطراً كبيراً نسبياً بين العرب) هم أمْيَل إلى الحذر من الاندفاع نحو تغيير القيم الثقافية الراسخة بسرعة، أي بدون استفتاء عام، وبدون التقدير المسبق لانعكاساتها الاجتماعية. شُجِّعَت الثورة من أعلى، في أمريكا الشمالية، من قبل الدعم المؤسسي، والحماسة للتغيير، وكذلك من خلال الميل الكامن نحو اللذَّوية وأرباح الأعمال. ومن جهة ثانية، فإن التيارات الاجتماعية الأمريكية الشمالية المحافظة لا تلقى القدر ذاته من الدعم، إذ ليس بإمكانهم اللجوء إلى الأحزاب السياسية المؤدلجة أو إلى الجماعات الدينية الناشطة سياسياً للدفاع عن موقفهم. أما في الشرق الأوسط، فإن المحافظين الاجتماعيين لديهم الخيار الواقعي المتمثل باللجوء إلى العقيدة الدينية من أجل الدفاع الاجتماعي. كما تجدر الإشارة إلى أن معايير الثورة الجنسية المنبثقة «من أعلى» يمكنها، في حال تبنيها من قبل بعض الدول النامية ذات الثقافات القديمة، أن تفاقم التفكك الاجتماعي الذي تواجهه هذه الأوطان.

ب ـ الخلط ما بين حقين

يمكن لتحليل نقدي مطبق على مفهوم الحقوق الفردية أن يميز ما بين الحق في حرية الفكر والحق في حرية التعبير عن الذات. غالباً ما يُستعمل التعبير عن الذات بمعنى عام يتضمن حرية الفكر، إلا أن حرية الفكر هذه تحيل أساساً على حرية التعبير عن الأفكار ووجهات النظر المنظمة علمياً وفلسفياً وتوصيلها إلى الغير. الفكر المنظم مقيد بمبادئ الطريقة العلمية، والالتزام بالقواعد الكلية لإقامة الدليل الموضوعي، أي كل من العقل والإقناع. أما حرية التعبير فإنها تحيل على التعبير عن أشكال السلوك الاجتماعي الجديدة أو المرتجلة والتي تصادف في نشاط الأفراد الجنسي، أو الفني، أو الأدبي؛ وبالتالي فهي ليست مقيدة بأي طريقة أو توافق كلي. تنزع منظورات الذرية الاجتماعية إلى طمس هذا التمييز ما بين هذين النمطين من الحرية، وهي تخلط بينها عن عمد بغية التلاعب بالرأي العام. تحتاج حرية الفكر إلى أن تحظى بالحماية التي لا تتزعزع في مجتمع حر، إذ إنها تحمي المسارات التي تؤمن تقدم المعرفة ونمو الوعي النقدي في المجتمع. في المقابل، من الأفضل إخضاع حرية التعبير للقيم الاجتماعية المركزية، وإلى الاعتبارات التي تحدد إذا كان السلوك الفردي صالحاً للمجتمع أم مؤذياً له، ذلك أن هذه الحرية تتصف بقدرتها على العدوى.

كما يستخدم مصطلح «حرية الكلام» عموماً، في اللغة المنظومة أو المكتوبة، للخلط ما بين الفكر والتعبير. ومن المحتمل أن جل ما يُقال أو يُكتب حالياً يعَدّ تعبيراً ذاتياً أكثر من كونه فكراً منظماً. وبينما يمكن أن تستعمل الرواية المكتوبة، على سبيل المثال، للتعبير عن أفكار ذات قيمة، فإنها يمكن أن تستعمل كذلك للتعبير عن الأمور الإباحية، أو سواها من العروض المتخيَّلة التي قد تصدم الأخلاق والمعايير الثقافية.

٦ ـ العقل العربي ناشط في الدفاع عن الثقافة

تتجاوز الثقافة البنى الاجتماعية والتقنية لمجتمع ما، وكذلك المعايير الناظمة لهذه البنى في بعض المناطق أو في الدولة ـ الوطن. ذلك أن الثقافة هي أكبر من كونها أحد أنماط العيش. تتضمن الثقافة، الإرث الفكري المجرد الذي يمكنه أن يؤثر في نمط الحياة بطريقة غير مباشرة إنما جوهرية. يتضمن هذا البعد المجرد الأخير القيم، والرموز، والشخصيات التاريخية، والنتاج الأدبي المتجذر في اللغة وفي الأساليب المعرفية. وتبعاً لكل من فيلسوفي التاريخ أوزفلد سبنغلر (Oswald Spengler)(١٩) ونيقولاي برديائيف (Nikolai Berdyaev)(٢٠)، فإن الثقافة ليست مجرد أسلوب وجود، وإنما هي تحقيق لقيم جديدة. أما تبعاً لبيتريم سوروكين، فإن كل إنجازات الثقافة هي مجردة ورمزية أكثر منها ملموسة(٢١). كما أن بُعد الثقافة المجرد هو ما يضمن بدوره استمرارية ثقافة ما وتماسكها في وجه التغير التقني السريع.

وهنا يُقَدّم افتراض. فإذا أردنا الحفاظ على الموروث الثقافي ضد التآكل بسبب التغير الاجتماعي السريع والعشوائي، فإننا نحتاج إلى الحفاظ على هذا الموروث بطريقة مجردة ومتكاملة، من قبيل الحفاظ عليه من خلال أيديولوجية ما أو بواسطة مواقف لاهوتية قادرة على تجريد المشاعر الدينية الراسخة في كل المجتمعات. وفوق ذلك، فإن مجرد التعلق الشعائري بالتقاليد الثقافية التي تتضمن كلاً من الغناء والرقص قد لا يصمد في وجه التطورات التقنية وقوى العولمة بالغة التأثير. لا يشكل التمسك بالتقاليد الثقافية ضمانة لاستمرارية الثقافة، إذا اقتصر على مجرد التعلق القهري بالشعائر والرموز المألوفة. ما يصمد ويزدهر في وجه التغيير هو القيم، والأفكار، والمناظرات الجمالية، والتقاليد الاجتماعية التي أصبحت واعية، وعقلانية، ومُعَدَّة قضايا ثقافية جامعة. يمكن للموروث الثقافي أن يقاوم التآكل أو أن يصبح بديلاً قابلاً للحياة في وجه هيمنة القوى المعولمة فقط إذا تم الحفاظ عليها بطريقة مجردة وواعية. نحن حالياً في الغرب شهود أحياء على تسارع تداعي المؤسسات الثقافية التي حددت وأرشدت الأوجه الكبرى للحياة لآلاف السنين وخصوصاً الأسرة المكونة من والِدين: رجل وامرأة مرتبطين بالزواج كذكر وأنثى. تعَرُّض هذه المؤسسات للخطر السريع خلال بضع سنين وخصوصاً كنتيجة للدعم الحكومي والتشريع. كان ممكناً فقط في المجتمعات التي حدث معها الحط من قيمة الولاء المجرد للثقافة وللأخلاق.

توجه العقل العربي الإيبيستمي العقلاني قادر على تجيير كل من التجريد والتكامل إلى مكونات الموروث الثقافي العربي، بما يساعده على الصمود ضد هجوم الثقافة المعولمة

---

(١٩) Oswald Spengler, *The Decline of the West* (New York: Alfred Knopf, 1976). (1st published 1918).

(٢٠) Nikolai Berdyaev, *The Meaning of History* (New York: Harper, 1936) (1st published 1923).

(٢١) Pitirim Sorokin, *Modern Historical and Social Philosophies* (New York: Dover Publications, 1963).

الضاري. وعندما يتم تكامل مكونات ثقافة ما في الجسم الرمزي والمفهومي الخاص بها، فإن هذه المكونات تصبح مصافيَ ثقافية أو أدوات لمساءلة المدخلات الثقافية الخارجية وتقديرها قبل القيام بتبنيها. لقد ساعدت التقاليد الإسلامية، وخصوصاً العقيدة ومنظومة الإيمان الخاصة بها، على حماية بعض أوجه الثقافة العربية واللغة العربية في وجه السيطرة الأجنبية، كما ساعدت على الحفاظ عليها في وجه التفتيت السياسي وما أعقبه من إضعاف للسيادة الوطنية. واستناداً إلى الحجج المقدمة هنا بالإمكان طرح سؤال بحثي هو الآتي: هل أن الثقافات التي لا تميل إلى التشييد الأيديولوجي هي أكثر عرضة لسيطرة الثقافة المعولمة؟

هذه القدرة الدفاعية للعقل العربي هي مجردة في صميمها، إلا أنها قد تتداعى تحت ظروف معينة، وخصوصاً ظرف التفتيت السياسي الجغرافي وسيطرة القيم النفعية. وسوف تناقش ديناميات هذا التداعي في الفصل العاشر.

٧ ـ يتيح العقل العربي فرض المماسك الفكرية على السلوك

يستثمر الفرد ذو الأسلوب العقلاني المسيطر، الاهتمامات، والانفعالات في الأفكار والنظريات والنماذج المجردة. وكما تم اقتراحه سابقاً، فإن هذه التجريدات تشكل كذلك روابط محفزة ما بين العقل والتجربة: التطبيق العملي. وبالتالي، يُوَلِّدْ مبدأ مجرّد، أو نظرة مجردة إلى ظرف مُعايش انفعالاً معيناً ويقوي الرابط بين المجال المعرفي وبين السلوك. وهكذا فإن بيتاً من الشعر الذي يقدم حكمة، أو مثلاً شعبياً يحيط بنطاق واسع من التجربة، أو تأكيد تجربة معينة لنظرة عقائدية ـ هي كلها ذات جاذبية بالنسبة إلى الأسلوب المجرد، وتحفزه في الآن عينه.

لا يقوم الفرد ذو التوجه الإمبيريقي السائد باستثمار قوي من هذا القبيل في الأفكار المجردة أو الرؤى المجردة والرموز، وبالتالي فهو غير مدفوع بقوة بها. أما الأشخاص ذوو الأسلوب المجازي السائد فإنهم مدفوعون بقوة بالرموز وبالتمثلات السيميائية والمجازية للواقع المعيوش. إلا أن ردود الفعل العاطفية تتفاوت لدى هؤلاء الأفراد تبعاً لخصوصياتهم الذاتية، إلا أنها غالباً ما تنحصر ضمن السياقات ما بين الذاتية والدرامية، ولكنها قد لا تتوسع كي تشمل الانشغالات الفكرية الخالصة أو النظرية.

أما إذا كان الفرد استجابياً للتجريدات، فإنه أو أنها من المرجح أن يتأثر أو تتأثر بها. وهكذا يمكن للعربي أن ينجرف بسبب مثل شائع ملائم، أو بيت من الشعر أو قول بليغ يتناسب مع الوضعية، وذلك فيما يتجاوز نداء الواجب، أو حدود النظام. إذ فُرِضَ خلال فترة من الحرب الأهلية اللبنانية (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠)، حصار جزئي حول حدود بعض أحياء بيروت من قبل

ميليشيات كانت تحت أمرة الجيش السوري. وكان حماي يعيش بالقرب من حدود هذا الحي، وكونه على معرفة بمسالك الحي، فإنه كان قادراً على التسلسل إلى الطرف الآخر لابتياع الطعام. وفي إحدى المرات، وبعد أن كان قد اشترى أجباناً غالية الثمن وبعض الأطعمة الشهية، قفل راجعاً، إلا أنه ضبط من قبل رجال الميليشيا. أنّبهُ هؤلاء لاجتيازه خط التماس وصادروا الطعام. وكان بالقرب منهم أحد ضباط الصف السوريين فأتى ليرى ماذا جرى. اقترب حماي من ضابط الصف هذا، ووضع يده على ساعده وتلى بيتاً من قصيدة قديمة يقول:

«بلادي وإن جارت عليَّ عزيزة   وأهلي وإن ضنوا عليَّ كرام»

لم يستغرق الأمر أكثر من ثوان، حتى أبدى ضابط الصف تأثره الكبير بهذا البيت وصاح برجال الميليشيا بصوت عالٍ قائلاً: «ردوا إلى العم أشياءه وأطلقوا سراحه».

تمكنت مرة من خفض تكلفة إصلاح سيارة إلى النصف من خلال مثل شعبي. كنت في دولة الإمارات العربية وتعرضت لحادث سبّب ضرراً بليغاً لسيارتي. ذهبت إلى ورشة إصلاح السيارة وكانت التكلفة التقديرية عالية بسبب الضرر البليغ الذي أصابها. كان صاحب ورشة التصليح من لبنان، وتمكنت من خلال لهجته من معرفة المنطقة التي أتى منها. وبينما نحن نتفاوض على السعر استشهدت بمثل شعبي شائع في منطقته. ضحك من قلبه وسرعان ما خفض التقدير الأولي للتكلفة إلى النصف. في الواقع، لقد حُمّلْت فقط ثمن القطع التي استبدلها، حسب رأي أحد معارفي. وفي حين يمكن للمرء أن يخمِّن أنه يمكن أن تكون مشاعر الحنين لديه قد فاضت، أو يكون قد اعتبرني كأحد أعضاء جماعته، أو قد يكون أراد أن يترك أثراً كبيراً في نفسي، وأياً كان دافعه العقلي، فإن هذا الواقع قد انطلق بفضل مثيرٍ فكريٍّ. ومما لا شك فيه، أن شخصاً مثله، يكافح يومياً لزيادة ربحه، قد أنجز نقلة نوعية بالتحول إلى سلوك غير نفعي.

لقد تحول سلوك كل من ضابط الصف والميكانيكي من خلال عملية ذهنية، وهو ما يتعارض بشدة مع سلوك شخص براغماتي عَيْني يمثل رمزياً تبعاً للتعبير العربي، كرجل أصلع لا يمكن الإمساك به من شعره. وإذا كانت قواعد العمل تنحاز إلى صف هذا الشخص، وإن لم يكن لديه ما يخشاه، أو يكسبه في تلك الوضعية، فعندها لا يكون هناك ببساطة من مجال لدفع الشخص لتغيير سلوكه بوسائل ذهنية. فلا الأمثال الشعبية، ولا أبيات الشعر، ولا حتى نظرية العلوم الاجتماعية أو الفلسفة بإمكانها إحداث أدنى تغيير في سلوك البراغماتي «الأصلع». وتبعاً لتجاربي الممتدة مع الأكاديميين الأنغلو ـ كنديين المتخصصين في العلوم الاجتماعية، فإنني لم ألتقِ الكثير من الأشخاص الذين يمكن إثارة حماستهم أو أي رد فعل لديهم بأي فكرة جديدة إلا إذا كانت على صلة مباشرة بمشروع نشر علمي. تشكل الاستجابة للمجردات، والانفتاح

حيث يمكن للفكر أن يمسك بالزمام (الممسك بالعربية)، مؤشراً على سمة ثقافية عميقة، حدث لي أن خبرتها أكثر من مرة على مستوى الجمهور العام.

٨ ـ العقل العربي مُقتِّر ومُسْرِف في إعطاء المعلومات في آن معاً

تكتسب معلومة متواضعة معنى عندما تصبح جزءاً من سياق معرفي أكثر اتساعاً. يشار إلى المعلومة المتواضعة، في مدرسة علم النفس الجشطلتي بوصفها «الشكل»، ويشار إلى السياق الأوسع بوصفه «الأرضية» ويكون المعنى متضمناً في العلاقة ما بين الشكل والأرضية.

على سبيل المثال، إذا وضع البؤبؤ في رسم العين خارجها، فإنه يصبح مجرد نقطة، أي شكلاً لا معنى له. فالعين هي التي تمحض البؤبؤ معناه من خلال وضعه في سياق (العين). وهكذا، فبالنسبة إلى مدرسة الجشطلت(*) تتمثل المعرفة ذات الدلالة أساساً بعملية وضع وحدة المعلومات في سياقاتها الملائمة. يرمي الأسلوب الإيبيستمي العقلاني أكثر من أي من الأسلوبين المجازي أو الإمبيريقي، إلى وضع وحدات المعلومات الخاصة بالسلوك الإنساني في سياقها الأكثر اتساعاً. يؤثر الأسلوب العقلاني في وحدة المعلومات الصغيرة (الشكل) بطريقتين:

(١) إنه يوسع الأرضية المتعلقة بالوحدة بواسطة التوجه التجريدي، و(٢) إنه يقوّي الرابط الشكل ـ الأرضية من خلال قدرة التجريد ذاته على الربط. وهكذا قد ينفر العقل العربي من ترك معلومة جزئية عائمة خارج سياقها الموضعي ـ الاجتماعي، والأخلاقي، أو السياسي. يحتاج كل من الشكل والأرضية إلى التكامل بغية تلبية الشمول في المعنى، الذي يبحث عنه الأسلوب الإيبيستمي العقلاني على الدوام. وبالتالي، فالعقل العربي مضطر إلى أن يكون مسرفاً في إعطاء المعلومات عندما يكون كل من الشكل والأرضية متراصّين جيداً وواضحين. وعلى العكس، فعندما لا يمكن وضع وحدات المعنى في أرضيتها الخاصة، فإن العقل العربي يقاوم إعطاء معلومة منفصلة.

تتمثل إحدى العواقب المباشرة لما سبق بأنه في الوضعيات التي يتم فيها طلب مفاجئ لمعلومات منفصلة، من قبيل الإدلاء بشهادات في المحكمة أو الخضوع للاستجواب، نلاحظ

(*) الجشطلت (Gestalt) هي كلمة ألمانية تعني الشكل الجيد. ومن الصعب ترجمتها بدقة إلى اللغات الأخرى، لذلك أصبحت تستخدم بصيغتها الألمانية حتى في العربية. وهي تشكل إحدى أهم نظريات علم النفس التي برزت في أوائل القرن العشرين. ويتمثل مبدؤها الأساس في أن الذهن يدرك الأشياء مباشرة كمجموعات أو أشكال مبنية، لا كمجرد عناصر جزئية تضاف بعضها إلى بعض. وتقوم على ٣ مبادئ: (أ) كل عنصر يتحدد معناه من خلال إدراجه في وحدة كلية، (ب) تدرك الظواهر كوحدة دينامية انطلاقاً من العلاقات بين عناصرها، (ج) يعمل الدماغ جشطلتياً من خلال البحث عن الشكل الجيد المتماسك والبسيط الذي يمثل معنى معروفاً للذهن. ولنظرية الجشطلت تطبيقات كبرى في علم نفس الإدراك، والتربية، وعلوم التمويه العسكرية (المترجم).

تردداً في البوح بمعلومات مفصلة من جانب الأفراد المنتمين إلى الأسلوب الإيبيستمي العقلاني. قد يظهر هذا التردد تهرباً أو نفوراً من قول الحقيقة بصدد ما جرى، على أن الأكثر ترجيحاً أن يعكس هذا التردد ببساطة نفوراً من التصريح بوحدات المعلومات مستقلة عن أرضيتها. سأقدم مثالين على ذلك:

قمت مرة بنقل امرأة عربية إلى الطوارئ في مستشفى كندي، إذ كانت تعاني مشكلات متعلقة بالقلب. أخضعها الطبيب الفاحص المناوب مباشرة لسلسلة من الأسئلة ذات الصلة بأعراضها. نفرت من إعطاء أجوبة بسيطة على الأسئلة، الأمر الذي أحبط الطبيب على ما يبدو. لم يكن العارض المنفصل، بالنسبة إليها، مستقلاً عن الوضع الصحي العام الذي كانت تعانيه، وبالتالي فقد فضلت أن تشرح بإسهاب أو أن تمتنع عن الإجابة. فمن منظورها، كان العارض الجزئي المنفصل عن أرضيته العامة يمثل عرضاً غير دقيق لوضعها الطبي. بالإمكان رؤية سلوك من هذا القبيل انطلاقاً من أسلوب الكنز المعرفي المعتمد على أو المستقل عن المجال (Field Dependent/Independent)[٢٢]، وبالتالي أن نقترح أن عدم قدرة هذه المرأة على إعطاء بيان عن الأعراض معزولة عن بعضها يشكل تدليلاً على الاعتماد على المجال. بمعنى آخر، فإنها لم تتمكن من تمييز الأعراض عن حالتها الصحية العامة. تنسجم هذه الرؤية مع البحث الذي استخدم اختبار مجموعة الأشكال المتداخلة[٢٣]، الذي وجد أن العينة العربية هي من النوع المعتمد على المجال. إلا أنني قد أجادل بأن ترددها راجع بالأحرى إلى النزعة التكاملية[*] للأسلوب الإيبيستمي العقلاني. يشكل الاعتماد على المجال جزءاً من التكامل الكلي للشكل في سياقه الخاص، وهو ما يتجلى في العمليات المجردة المميزة للأسلوب الإيبيستمي العقلاني. وهكذا لا يمكن لوحدة معلومات ذات معنى أن تكون خارجة عن السياق، وبالتالي، فسوف تظل معلّقة (أي بدون البوح بها) حتى يتيسر سياقها.

يتعلق مثال آخر من تجربتي الخاصة حول انشغال وكالة كندية مسؤولة عن الاجابة عن شكاوي عامة ضد الشرطة الفدرالية، إذ طلب مني مدير الوكالة أن أسهم في شرح الأسباب التي تجعل الكنديين العرب الذين يقدمون شكاوى ضد الشرطة يتهربون على الدوام من تقديم تفاصيل عن إساءة معاملة الشرطة المشكو منها والضرورية لمتابعة القضية أو هم يعجزون عن تقديم مثل هذه التفاصيل. ولقد أشرت من جانبي، كتفسير لهذه الحالة، إلى الإصرار على

(٢٢) Herman A. Witkin [et al.], *Personality through Perception* (New York: Harper, 1954).

(٢٣) Hanna Bahoora, «The Cognitive and Learning Styles of Arab Students in American Middle Schools: The Southeast Michigan Experience Wayne State University,» *Dissertation Abstracts International*, vol. 57, 12A (1996).

(*) نزعة تكاملية (Integrative Propensity) وتعنى الميل إلى إدماج عناصر شكل أو وضعية مع بعضها في كل متكامل مما يعطي صيغة متماسكة وقوية لها ككل (المترجم).

الحفاظ على تكامل الشكل والأرضية، مما يمنع العرب الكنديين من الإدلاء بوقائع منفصلة خارج سياق تجربتهم العامة.

أ ـ الإسراف (Extravagance)

في الحالات التي يتم فيها الإفصاح عن بعض المعلومات المتعلقة بموضوع كبير ومفصل، يبلغ الدافع القهري المعرفي للبوح بكامل الصورة مداه الأقصى. تستحث المعلومات المحدودة، عندما تربط بمتن أكبر يشكل أرضيتها، الحاجة لاستعمال الجشطلت(*) الأكبر (وذلك تبعاً لقانون Prägnanz(**) في علم نفس الجشطلت، الذي يقرر أن المعلومات المفردة أو المثيرات الجزئية تنزع إلى أن تنتظم في أبسط شكل ممكن وأكثر اكتمالاً) وبالتالي، فإن الحاجة إلى إنجاز الاكتمال (الإغلاق) تدفع إلى الإفصاح عن كل المعلومات المتوافرة. تشكل الحاجة للتعبير عن اتجاه أو عن اتخاذ موقف قيمي حول القضية الضمنية، موضع البحث محفزاً هاماً للإفصاح الكلي عن المعلومات. ولكن بغية التعبير عن اتجاه ما، من الضروري أن يكون لدى المرء أولاً صورة إجمالية شاملة مساندة. ولهذا السبب، فبينما يمكن أن يكون العقل العربي ميّالاً إلى التهرب من الإفصاح عن معلومة صغيرة قائمة بحد ذاتها فإنه يصبح مسرفاً ومبالغاً بالإفصاح عن المعلومات، عندما تصبح جزءاً من الكشف عن جشطلت اتخاذ موقف قيمي. وبالتالي، فإن العقل العربي يكون منفتحاً وميالاً إلى التصريح خلال الإعلان عن الاتجاهات والمواقف، وخلال الإفصاح عن الذات.

ب ـ هل ترتبط بعض أشكال الإفصاح بالتجريد؟

يتمثل أحد أنواع السلوك الثابتة في العديد من المجتمعات العربية بالاستعانة بأحد المعارف أو حتى بإنسان غريب تماماً للمساندة في خصام جارٍ. ففيما كان صديق من معارفي يتجول

(*) إغلاق (Closure) هو أحد قوانين الإدراك تبعاً لعلم نفس الجشطلت. ويعني أن الذهن يميل تلقائياً إلى القيام باستكمال الثغرات أو الفجوات الجزئية في حملة ناقصة أو شكل فيه ثغرة أو معلومة بحيث يتم التوصل إلى حملة ذات معنى، أو شكل معروف، أو معلومة مكتملة وبذلك يكتمل إدراك هذه الجملة أو هذا الشيء حيث إن الذهن لا يتحمل الغموض عادة (المترجم).

(**) قانون النصوع (Law of Prägnanz) يعني قانون الشكل الجيد أو قانون البساطة الأسهل على الإدراك. ويذهب هذا القانون إلى أن الإنسان يدرك الصور المعقدة والغامضة كأبسط أشكال ممكنة، مما يمثل المبدأ الأساس في عملية الإدراك تبعاً لمدرسة الجشطلت. ويتفرع عنه عدة قوانين تحكم عملية الإدراك أبرزها قانون التجاور، قانون التشابه، قانون الإغلاق، قانون الاستمرارية، قانون التناظر (فكل العناصر المتشابهة أو المتجاورة تدرك كمجموعة قائمة بذاتها. ويستخدم قانون النصوع لتمييز الشكل عن الأرضية كما الحال حين يلبس الصيادون البريون أو البحريون سترة حمراء أو برتقالية تميزهم من البيئة المحيطة (البحر أو الغابة) كما يستعمل في لوحات الرسم الفني، وفي إشارات المرور الحمراء لتنبيه المركبات والمارة (المترجم).

في ساحة إحدى المدن العربية، مرّ بالقرب من رجلين منخرطين في مشادة حامية حول ما بدا أنه نزاع حول تبادل تجاري. وعندما تنبّه الرجلان إلى وجوده، لجأ كلاهما إليه للفصل في هذا النزاع، وأخذ كل منهما يشرح بدوره وجهة نظره لهذا الغريب. وأقترح أنه كي يتحول انشغال شخصي ليصبح مسألة عامة، يتطلب هذا الانشغال تجريده في ذهن كل من الطرفين المعنيَّين، بمعنى أن يتحول من صراع خاص إلى نوع من القضية التي يمكن أن تحدث تكراراً (تتخذ طابعاً عاماً)، وبالتالي تتيح إطلاق حكم من قبل ملاحظ محايد. وهكذا فلا يطلب من الشخص الواقف بالقرب أن يقدم حلاً عملياً للنزاع وإنما يطلب منه أساساً أن يبين أين تكمن العدالة أو الظلم في كل حالة. في الحقيقة عندما يصبح ميزان الإنصاف متوازناً من خلال تدخل الطرف الثالث، فإن الحل العملي قد يبرز تلقائياً.

عندما يظل النزاع محصوراً بالأطراف المعنية فإنه يتعرض لأن يتحول إلى حالة خاصة أو فريدة غالباً ما تتجسد ويتم التعامل معها بخصوصية. وبالتالي، يشجع التوجه الإيبيستمي الإمبيريقي على التكتم والخصوصية المفرطة، بينما التوجه الإيبيستمي المجرد يشجع على الإفصاح. وعليه، إن النزوع إلى رؤية الخصوصية كنتاج للنظرة الفردية، يجب أن يُغيَّر كي يشمل المتغير المجرد/العيني. يتيح هذا البعد الإيبيستمي الإضافي للإفصاح عن المعلومات دراسة مستقلة ضمن مجال الاتصال.

٩ ـ يسعى العقل العربي إلى مكاملة القيم العليا في الإدارة السياسية

يركز الأسلوب الإيبيستمي العقلاني على الفئات واسعة المدى والشمول. وكما سبق اقتراحه، (القسم الثالث) ييسر الإبقاء على الوعي بالفئات واسعة المدى عمليتين ذات صلة: (١) تكتسب المواقف القيمية مستوى أعلى من الوعي والعلانية؛ و(٢) يصبح التعبير عن المواقف والانفعالات أكثر سهولة، إذ تحمل العلاقات واسعة المدى المزيد من المعنى، كما يشجع التفكير ذو المعنى على التعبير الانفعالي واتخاذ المواقف.

وهكذا، فبالنسبة إلى العقل العربي لا يمكن النظر إلى الإدارة السياسية، على أنها تشكل جزءاً كبيراً وهاماً من النشاط الاجتماعي، ضمن سياق مجرد من القيمة، كما هو الحال في النظر إلى مؤسسة إدارية محضة، أو إلى قسم المحاسبة. وهكذا تشكل الإدارة السياسية أو الدولة، وفيما يتجاوز وظائفها الإدارية، تجسيداً لقيم المجتمع الدائمة، إذ لا يمكن للعقل العربي أن يتصور إدارة سياسية مجردة من القيمة، تماماً كما لا يمكنه تصور مفهوم الجريمة بلا ضحية، إذ يقاوم العقل العربي تلقائياً الإدارة السياسية الخالية من منظومة قيمية، تماماً كما يقاوم تفكيك الشكل وفصله عن أرضيته، كما سبق بيانه على صعيد الإدلاء بمعلومات. ومع أنه ينظَر إلى تأييد

الدولة الإسلامية كواجب ديني من قبل العديد من المسلمين، إلا أنه يمكن فهم هذا الموقف أيضاً بدرجة أكبر فيما إذا تم النظر إليه كرفض لفصل القيم الاجتماعية العليا عن الإدارة السياسية.

إن ما يُفاقم الهوّة بين القيم العليا والإدارة السياسية في المجتمعات التعددية هو برامج جماعات المصالح القادرة على التعبير بحرية عن معايير مفارقة. وعندما يوصف عدد كبير من المعايير الاجتماعية بالجيد أو السيئ، وذلك بمعزل عما يعتبر صالحاً عموماً لمجتمع بأكمله، سوف تبرز وضعية من النسبية الأخلاقية يرى العقل العربي أنها تشكل تهديداً له.

يبدو أن الحكومات القائمة على الإسلام تقبل بإدارة مدنية تصرف شؤون البلد من خلال القوانين العلمانية حتى ولو كانت تملك مقاليد السلطة. وبالتالي فإن رفض انفصال الدولة عن الدين والتساؤل حوله قد لا يكون رفضاً للقوانين العلمانية، وإنما هو عبارة عن رفض للفصل ما بين الدولة وبين القيم الأخلاقية الأساسية المتجسدة في الدين. تفقد الكليشيه القائلة بأن الغرب «عقلاني» وأن الشرق الأوسط «روحاني» المزيد من صدقيتها في ضوء كشوف الاستقصاءات الحديثة. أشارت مسوحات ارتياد الكنائس (٢٠٠٧) إلى أن ٧١ بالمئة من الأمريكيين يعتبرون أن إيمانهم بالله «أكيد بشكل قاطع» وأن هناك ١٧ بالمئة آخرين يعتبرون إيمانهم «أكيد بشكل مقبول» مما يشكل ٨٨ بالمئة من المؤمنين بالله من مجموع السكان. أما في ما يتعلق بأهمية الدين في الحياة الشخصية للمرء، فلقد أشار ٥٦ بالمئة إلى أن أهمية الدين «عالية جداً»، وأشار ٢٦ بالمئة إلى أن الدين هو «على قدر من الأهمية»، وبالتالي فهناك ٨٢ بالمئة من مجموع السكان يعيشون الدين باعتباره ذا دلالة في حياتهم. وبالتالي، فالعرب ليسوا أكثر تديناً من الشعوب الأخرى، وإنما هم قد يتمسكون بالدين بقوة على صعيد الإرشاد الأخلاقي الذي يوفره للنظام السياسي.

كثيراً ما يسمع المرء، في أمريكا الشمالية، الناس تقر بأنها تعترض على طريقة تصرف السياسي على صعيد حياته الشخصية، إلا أنهم يبررون ذلك بالقول بأنهم غير معنيين بما يفعله في «حياته» الشخصية، طالما أنه يحسن «القيام بعمله».

وهو ما يثير أسئلة هامة: هل يمكن أن تكون القيم الشخصية التي يتمسك بها شاغل منصب سياسي كبير مختلفة جوهرياً عن قيم المنصب أو عن قيم أغلبية سكان البلد؟ هل يمكن أن يكون المرء محايداً ـ قيمياً حيال سلوك يؤثر جداً في الحياة الاجتماعية والثقافية؟ وما هو مقدار كبر التنوع القيمي الذي يمكن لمجتمع أن يتقبله على صعيد بعض التصرفات الاجتماعية الأساسية؟ ليس لدي رغبة في الدخول في نقاش حول الليبرالية التعددية الحديثة، وإنما أود أن أبيّن، في المقابل، أن فصل القيم الأخلاقية المركزية عن المؤسسات الاجتماعية والسياسية الكبرى يمثل إشكالية ذات شأن بالنسبة إلى أي مجتمع. ترتكز الطبيعة الإشكالية لهذا الفصل على واقعة كون بعض التصرفات الاجتماعية، فيما لو تفعّلت في سياق الحياد القيمي، سوف تسعى، مع

تكرار الممارسة، لأن تصبح قيمة كلية ـ تبعاً للمقولة الكانطية الملزمة الأولى ـ وسوف ينتهي بها الأمر إلى الصدام مع القيم الكلية الأخرى التي يجري التمسك بها. وهو ما يشكل العديد من المترتبات على العلمانيين الغربيين المتحمسين والساعين لـ «إصلاح» المجتمعات الإسلامية من خلال الدفاع عن الفصل الكامل للإدارة الحكومية عن القيم التي يتبناها الدين. وقد يؤدي التفكير حول المترتبات النهائية للحياد القيمي والنسبية القيمية على مجتمع ما، إلى التخفيف من غلواء حماسهم لفصل من هذا القبيل.

١٠ ـ التجريد في الشرف، والسلاح، والثأر، والذاكرة

يتضمن الانتماء إلى ميثاق شرف (Honour) تبني رزمة من القيم الاجتماعية المثالية واستعمالها لتعريف الذات الفردية. يعبِّر الفرد عن هذه القيم الفردية المتبناة من قبيل المواجهة، والشجاعة، واحترام الذات، والثقة، والشرف، كما يحافظ عليها من خلال تصرفات تتماشى معها على المستوى الاجتماعي. تتيح الطبيعة المجردة لهذه القيم تعميمها وجدانياً بحيث تنشط في سلوك المرء حتى بغياب الآخرين. وهكذا يصبح الشرف بمنزلة تعريفٍ مجرد للذات. وبذلك تصبح إهانة أحدهم أو المساس بشرفه بمنزلة نيل من «الهوية» التي يحملها عن ذاته. تمثل إهانة الشرف تشويهاً للهوية المجردة التي يحملها الشخص المُهان، مما يستتبع غالباً ردود فعل مفرطة العنف.

ويتوقع من الفرد أن يحافظ على هذه الصورة المجردة عن الذات ويدافع عنها على المستويين العام والخاص، بحيث يصبح الشرف قوة موجهة للذات تخدم الضبط الاجتماعي. فالرجل المحترم سيجد أنه لا يليق بكرامته أن يحنث بوعد أو يرتكب جريمة تافهة أو سلوكاً جانحاً. وتتساوى الفضائل التي تشكل لب الرجولة من مثل توكيد الذات، البأس، الشجاعة، التحمل، والمواجهة المباشرة، مع الشرف. يؤدي أي نوع من الرضوخ وفقدان الاستقلالية إلى خسارة الشرف وإلى نوع من العار. كما أن اللجوء إلى الخداع، والتلاعب، والتهدئة يهدد بالنيل من الشرف. الانتصار يثبت الشرف ويوطده، بينما الهزيمة تستجلب العار. ويصدق ذلك على الصعيدين الفردي والجماعي.

يختلف الشرف عن الخيلاء في كون الأخير يقتصر على الدفاع عن الصورة الذاتية العلنية التي لا تشمل الذات الحميمة، وبالتالي فالخيلاء (Vanity) لا تتحكم بتوجيه الذات كما يقوم به الشرف. من السهل خداع الذات في حالة سيادة الخيلاء، كما يمكن تعويض المساس العلني به من خلال الوسائل المالية من قبيل التقاضي. أما في حالة الشرف فإن الأذى اللاحق بالشخص يُعاش بشدة حميمياً ويحول دون خداع الذات، أو الحصول على المصالحة من خلال تعويض مادي. وكون الشرف منظومة مجردة فإنه يتغلغل في كامل كيان المرء. وتعطيه مكانته المجردة نوعاً من المكانة النوعية، إذ إن المساس بالشرف لا يعوض: فالشرف يمكن استرداده فقط من

خلال الأخذ بالثأر أو الاعتذار العلني. وبالتالي يفترض الالتزام بالشرف مسؤولية كبيرة على الفرد. فلو أراد شخص أن «يسير بخفة» ويخطط للتلاعب، ويتكيف بلا شروط، ويحافظ على بقائه كيفما كان في مسار حياته، لا مجال عندها للكلام في الشرف.

يتجذر الالتزام القوي بمنظومة قيم الشرف في الأخلاقيات البدوية ويظل حاضراً في المجتمع العربي. ولا يعني هذا الكلام أن العرب هم أكثر شرفاً من الآخرين، وإنما هو يشير إلى أنهم من المرجح أن يلجأوا إلى منظومة قيم الشرف، أكثر من العديد من الجماعات الأخرى. قد يكون هذا اللجوء إلى الشرف على مستوى الجماعة أو المستوى الفردي.

أ ـ الشرف والسلاح

إذا كان النيل من الشرف يتطلب استجابات صارمة، فيحتاج المرء عندها إلى أدوات صارمة بدورها لتنفيذ هذه الاستجابات. وليس من المفاجئ بالتالي أن نلاحظ أن الأفراد ذوي الحس العالي بالشرف يقتنون أسلحة نارية. تتيح الأسلحة النارية للمرء أن ينفذ القانون بيديه في الأوضاع التي يُعتَبَر منها النيل من الشرف أكبر من أن يستجاب له من خلال استدعاء الشرطة أو توكيل محام. يحول الإحساس بالشرف أحياناً دون اللجوء إلى الخيار المُذل المتمثل باستدعاء الشرطة طلباً للحماية (كما يدركه من تعرض شرفه للإهانة). وهكذا فقد يمتلك العربي الأسلحة النارية، ليس فقط لأغراض الصيد، أو حماية الملكية، أو الحماية الذاتية، وإنما لحماية شرفه أيضاً. عبّر المتنبي، ذلك الشاعر العربي من القرن العاشر عن هذه العلاقة، كما يلي:

«إذا كنت ترضى أن تعيش بِذِلَّةٍ فلا تَسْتَعِدَّنَ(*) الحسام اليمانيا».

وتنطبق العلاقة ذاتها على الجماعات، إذ يوجد معامل ارتباط موجب(**) ما بين امتلاك حس عال بالشرف وبين امتلاك الأسلحة من قبل الجماعات الاجتماعية والمباهاة بها. فالحرية والاستقلالية هي لب شرف المجتمع. وبالتالي، فالحرية بما هي جزء من الشرف تحتاج إلى حمايتها بالسلاح. يمكن أن ينتج تهديد الحرية إما عن القمع السياسي المباشر، وإما عن طريق التلاعب الخفي من خلال الإدارة «الشمولية» والحيل القانونية. ويمكن للحصول على الأسلحة النارية أن يكون فاعلاً في حماية الحرية ضد كلا النوعين من القمع: الطغيان المباشر، والخداع المنظم. قد تكون الحملات البراغماتية لحظر السلاح الناري في بعض البلدان الغربية والقائلة بأن هذا السلاح يمكن استعماله في ارتكاب الجرائم فشلت في أخذ العلاقات الأكثر تجريداً بعين الاعتبار (العلاقة بحماية الشرف).

(*) تَسْتَعِدَّن = تعد، تهيئ (المترجم).

(**) أي علاقة تلازم إيجابية بحيث يتلازم وجود الظاهرتين معاً إلى حد كبير (المترجم).

ب ـ الشرف ورسوخ ذاكرة إهانته

نظراً إلى طبيعة الشرف المجردة والرمزية، فإن الإهانة اللاحقة به تتأزّل على مستوى الخبرة الوجدانية (من خلال التجريد الزماني). وبالتالي، فالرغبة بأخذ الثأر للإهانة يستمر في الذاكرة ويقاوم الميل إلى النسيان. فالعربي المتمسك بمعتقدات الشرف قد ينسى بسهولة الخسائر المادية، ولكنه لا ينسى فقدان ماء الوجه وسواها من الإهانات من هذا القبيل لشرفه. وتبعاً للعُرْف الأخلاقي البدوي لا يجوز بحال أن يمر النيل من الشرف بدون عقاب مهما طال الزمن. ويحافظ التجريد على الإهانة والرغبة بأخذ الثأر حيين في الذاكرة. وكذلك هو الحال عندما تدرك الصراعات بين الشخصية لا كنزاعات، وإنما بوصفها خرقاً للمبادئ وثيقة الصلة بالصداقة، والشراكة، أو القرابة، فتصبح مستعصية على النسيان أو الصفح. قد تقوم العلاقة ذاتها على المستوى الجمعي. فقد تؤول حالات الإذلال التي مورست على الجماهير العربية من قبل القوى الأجنبية بشكل بالغ الرمزية ضمن منظومة الشرف، وبالتالي فليس من المرجح أن تتعرض للنسيان، بل من المرجح أن يتم الأخذ بالثأر منها حين تتاح الظروف. وهكذا يمكن أن يشكل التجريد في تقويم التصرفات الاجتماعية تقنية قوية في إنعاش الذاكرة.

١١ ـ التجريد والولاء

وكما هو الحال في الذاكرة، فإن التجريد يعزز قوة وديمومة مشاعر الولاء. فالولاء لحزب سياسي يقوم إلى حد بعيد على تبني الفرد مبادئه الأيديولوجية. كما أن التعلق الشخصي ببعض أعضاء الحزب وإشباع الاهتمامات الشخصية من خلال الانخراط في الحزب يمكن أن يساعد على المزيد من الحفاظ على الولاء للحزب. وعندما يفتقر حزب سياسي معين إلى منظومة عقدية متكاملة، يقوم الولاء للحزب أساساً على الروابط الفردية (مع الزعامة والأعضاء) والمصالح الشخصية. إلا أن العلاقات بين الشخصية، تماماً كالمصالح، تتوقف إلى حد بعيد على الظروف المتغيرة، وبالتالي فهي ليست مستقرة بما يكفي كي تحافظ على الولاء للحزب. على سبيل المثال، نظراً إلى ضعف التمفصل الأيديولوجي والتشابه الضمني ما بين الحزبين الكنديين السياسيين الفدراليين الغالبين، فإن أعضاء البرلمان الكندي يتحولون أحياناً من حزب إلى آخر، أو ما يسمى «تغيير المقاعد الحزبية». كما يمكن رؤية العلاقات ما بين الولاء والأيديولوجيا بشكل أكثر جذرية من منظور الأسلوب الإيبيستمي. على سبيل المثال، الأفراد ذوو الأسلوب المجازي السائد لا يستثمرون سوى القليل في منظومة الاعتقاد المجردة، إلا أنهم غالباً ما يكون لديهم قدرة عالية على التقاط الجوهر الكلي لوضعية جديدة ويستجيبون بشكل ملائم لها. فلقد أتيحت لي الفرصة لأن ألاحظ لفترة طويلة من الزمن مسار اثنين من السياسيين من ذوي الأسلوب المجازي النموذجي. كانت قدرة كليهما على فهم الفكرة الصائبة

في أي وضعية سياسية والتعبير عنها مميزة حقاً. إلا أنه، ومع مرور الزمن، نزعت مواقفهما إلى التبدل باتجاهات غير منتظمة. أي أنهما كانا ممتازين على المستوى التكتيكي، إلا أنهما فقيران إلى حد ما استراتيجياً. وقد لا يكون انتقاد الجمهور الذي غالباً ما يثار تجاه سياسيين كهذين ـ أي اتهامهما بقلة التمسك بالمبادئ، والنفعية، والمكيافيلية ـ منصفاً باعتبار أن تبدلهما الدائم ناتج من الأسلوب المجازي السائد الذي يجعلهما عاجزَين عن الالتزام بأفكار أو وضعيات مجردة. فقط في الحالات التي يوجد فيها التزام بالتجريد يتم الحفاظ على التمسك بالمبادئ، والاستمرارية الاستراتيجية والولاء.

وبالإمكان ملاحظة الترابط ما بين الأسلوب الإيبيستمي العقلاني والولاء في حالات التعلق القوي بالثقافة، والأمكنة، ومعارف الماضي الذاتي. حتى العرفان بالجميل يحتاج إلى مستوى من التجريد كيما يمارَس بعمق ويدوم. روى لي أحد الأصدقاء العرب الواقعة التالية: اعتاد عندما كان في سن المراهقة الذهاب إلى الصيد بالقرب من مزرعة صغيرة يملكها رجل مسن في الثمانينيات من العمر. وما يلبث الرجل المسن أن يلمح صديقي، حتى يقبل لتحيته بحرارة، حاملاً له كميات وافرة من منتجات مزرعته. كان الرجل المسن يقول إن فعلته هذه هي مجرد بادرة صغيرة للتعبير عن شكره العميق لجد هذا الفتى الذي توفي منذ زمن بعيد. إذ حدث أن شهد جد صديقي قبل أربعين سنة لمصلحة الرجل العجوز في المحكمة حيث قدَّمه كرجل شريف. لم ينس المسن أبداً تلك الواقعة وحَوَّلَ اعترافه الدائم بالجميل والوفاء إلى الحفيد. فلو أن الجد أعار حماره لهذا الرجل، أو لو أنه قدم له أي مساعدة عملية لكانت الواقعة لفها النسيان. لقد استمر الولاء القوي عبر الزمن وتم تفعيله ببوادر العرفان بالجميل بسبب ارتباطه بالفكرة المجردة المتمثلة بالشرف والكرامة.

١٢ ـ يؤكد العقل العربي التفكير ثنائي البعد

يفيد مفهوم التفكير ثنائي البعد والتفكير أحادي البعد في توصيف التفكير المعاصر بوجه عام وفي فهم بعض ديناميات العقل العربي المعرفية على وجه الخصوص. وصفت مسألة التفكير أحادي البعد في الثقافة المعاصرة للمرة الأولى من قبل هربرت ماركوز في كتابه الشهير: **الإنسان ذو البعد الواحد**[٢٤]. الكتاب مكتوب بأسلوب بالغ التعقيد حيث يتكرر تقديم النقاط ذاتها من منظورات فكرية متباينة، وهو ما يجعل قراءة، معظم أجزائه من الصعوبة بمكان، وخصوصاً إن لم يكن القارئ متعمقاً في الفلسفة. لقد حاولت فيما يلي أن ألخص الكتاب بأبسط أسلوب ممكن.

---

(٢٤) Herbert Marcuse, *One-dimensional Man* (Boston, MA: Beacon Press, 1964).

أ ـ عملنة(*) المفاهيم

يحيل مفهوم أحادية البعد الذي قال به ماركوز على التحول في التفكير والسلوك المتولد من العملنة واسعة المدى للمفاهيم والعلاقات وتكميمها، إذ ولدت التقنية إمبيريقية مهيمنة في استخدام المفاهيم، بحيث أمسى معنى المفهوم محصوراً في عملياته وأنشطته الوظيفية الخاصة به. وهو ما يطرح إشكالية على اعتبار أن المفهوم، بما هو معنى للأشياء أو تمثيل ذهني لها، هو على الدوام أكبر من دلالاته المباشرة أو الخاصة (على سبيل المثال، إن مفهوم الحرية هو أكبر من مجرد بعض أشكال التعبير الحر). هذا التمايز ما بين المفهوم وتمثلاته الملاحَظة هو ذو طبيعة جدلية؛ فهو يتيح الوعي للتحرك ما بين البعدين كليهما، وهو ما يجعل بالتالي كلاً من التفكير والتقييم ممكنين.

ب ـ المفهوم أكبر من مدلولاته

مفهوم العدالة، على سبيل المثال، أكبر من مدلولاته المتوافرة حالياً. وعلى ذلك، يمكن لحكم قضائي معين أن يكون مجرد تعبير عن العدالة. وهو ليس بديلاً منها أو مساوياً لها. وبفضل كون مفهوم العدالة المجرد أكبر من تجلياته المختلفة، فهو يتيح لنا تقويم حكم ما انطلاقاً من مدى تلاؤمه مع معنى العدالة. في المقابل، فإذا تم اعتبار مفهوم العدالة انطلاقاً من العمليات القضائية ونتاجها وحدهما، فقد نتعرض لفقدان الاتصال مع مفهوم العدالة الأوسع، ونفقد بالتالي القدرة على نقد حكم معين وتقويمه وقبوله أو رفضه. يؤدي اقتصار للمعنى من هذا القبيل على ما هو مُعطى موضوعياً مع استبعاد كل من المفاهيم المجردة، والنماذج المجردة والقيم، إلى تعطيل إمكانات البحث عن خيارات بديلة ومن القدرة على النقد. هذا الشرط المعرفي الذي اقترفه توسع التقنية وانتشارها، من خلال العملنة، وبواسطة الفلسفة الوظيفية الوضعية، هو ما يشير إليه ماركوز باعتباره التفكير أحادي البعد.

ج ـ العينية وفقدان التفكير النقدي

لا تكفي المفاهيم العينية أو الإجرائية، تبعاً لماركوز، لوصف الوقائع، إذ هي تحيط فقط ببعض أوجه الوقائع أو جزئياتها. لا يستطيع مفهوم جزئي أو عيني معتمد أن ينقل الصورة الكاملة، إذ إن المفهوم الذي يتضمن الوقائع وينظمها هو أيضاً جزء من المجال المعرفي الذاتي: فالمفهوم هو جزء من الملكة الإنسانية التي تقوم بالتنظيم. وبالتالي، فالمعرفة هي موضوعية

(*) عملنة (Operationalization) هي تحويل المفاهيم إلى عمليات تشغيلية بدلاً من بقائها مسائل مجردة. وهي كلمة مقترحة من قبل المترجم.

وذاتية في آن معاً، الأمر الذي يصبح ممكناً بفضل المفهوم المجرد. ويؤكد ماركوز فوق ذلك أن التعبير «الذي هو موجود عملانياً لا يمكن أن يكون حقيقياً» هو صادق كونه يعبر عن بنية الواقع المناقضة للفكر الذي يحاول فهم الواقع. «إن عالم التجربة المباشرة ـ أي العالم الذي نجد أنفسنا فيه ـ يجب أن يُفهم، ويحوَّل، وحتى أن يُطاح به كي يصبح ذاك الذي ما هو عليه الواقع»[٢٥]. فالفكر ومفاهيمه المولدة على الصعيد الذاتي هي ما تجعل ممكناً فهم الواقع. وحيث إن معنى المفهوم المجرد أكبر من مدلولاته (مختلفٌ عنها أو غير مساوٍ لها)، فإن هذا الفارق أو التمايز يولد علاقة جدلية ما بين المفهوم ومدلولاته. يشكل هذا النفي الجدلي أساس التفكير النقدي وقدرة العقل على نفي المعطيات الواقعية وتقويمها. يتيح المفهوم المجرد إمكان كشف المستقبل لدلالات أخرى لمفهوم معين. بكلام آخر، يتيح المفهوم المجرد إدراك الإمكانيات أي إمكانية تطوير المفهوم مدلولات جديدة بإمكانها تعديل معناه. وعلى العكس من ذلك، يحصر المفهوم العيني على الدوام جوهره ضمن ما هو مباشر وراهن.

د ـ العينية وفقدان القدرة على النفي

وهكذا، فقصور التمايز ما بين المعنى والدلالات في المفهوم العيني ينتج منه تقليص الاعتبارات البديلة، وسيطرة الراهنية وإلغاء الممكن والمنظورات المستقبلية، وخسارة القدرة على النفي، والتفكير، والتقويم والنقد. وعلى ذلك، يشجع التفكير العيني أحادي البعد على السلبية والاستسلام للقوى الاقتصادية والسياسية المعطاة دلالة الواقع الموضوعي.

يتبنى ماركوز موقف هيغل القائل بأن قوة النفي تشكل المبدأ الحاكم لتطوير المفاهيم المجردة، وبأن التناقض يغدو الصفة التمييزية للعقل. ومع سيطرة التفكير العيني والإدارة الكلية، يتعرض التعارض ما بين الفكر والواقع للضعف، حيث إن انعدام النفي يُفسح في المجال للتكيف. تقتضي ممارسة الحرية ضمناً رفض منظومة أو كيان لمصلحة آخر أو لمصلحة كيان افتراضي أو مثالي، إلا أنه في حالة التفكير أحادي البعد فالخيار الوحيد المتوافر سوف يكون ما بين العديد من الوحدات التي يوفرها النظام نفسه. ونتيجة لذلك يجري عدم تشجيع النظر في الاعتبارات الافتراضية كما يجري الثني عن التحليل والتفسير. وحده الوصف ذو القيمة المحايدة يصبح مقبولاً. ولم يعش ماركوز كي يشهد التفاقم الحديث لهذا المنحى الذي يشترط أن التفكير الاجتماعي أو السياسي السائد هو وحده الذي يجب أن يقوم، وحيث يقتصر الدفاع عن الأفكار والكليشيهات الرائجة والمدعومة من قبل المنظومة الإدارية.

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

هـ ـ الاستيعاب كسيطرة

وهكذا، يمهد التفكير أحادي البعد السبيل إلى حالة من التقهقر والخضوع الكلي للاستيعاب من قبل المنظومة. وبالتالي فالتفكير العيني العملاني مضافاً إلى الإدارة المهيمنة يحميان مشروعية هذه السيطرة بدلاً من إلغائها. ويتمثل الثمن النهائي الأقصى للوعي أحادي البعد بفقدان الحرية الأصيلة. ويصرح ماركوز بأن «عبيد الحضارة الصناعية المتطورة هم عبيد مرفوعون إلى مرتبة متسامية»[٢٦]، باعتبار أن ما يميز العبودية لا يتمثل بالعمل الشاق والخضوع والطاعة، وإنما ما يميزها هو تحوُّل الإنسان إلى مجرد أداة ليس لها قول أو رأي في ما يحدث.

و ـ السيطرة على الوعي غير السعيد

كل المفاهيم المجردة، والمثل العليا، والأيديولوجيات والعقائد والشخصيات المُمَثلنة، كما هو الحال في الكليات المجردة، تغري الذين تعنيهم بالانخراط في التفكير ثنائي البعد. كما تنزع الأحداث والشخصيات التاريخية إلى تطوير صفة ثنائية البعد، بحيث تصبح نقاطاً مرجعية أو نماذج سلوكية يشعر الناس بأنهم مدفوعون إلى التماهي بها ومضاهاتها. يخلق التفكير ثنائي البعد المنخرط في الانشداد إلى النماذج المثالية «وعياً شقياً»، تبعاً لماركوز. ينتج الوعي الشقي من الكائنات الإنسانية الدائبة لاتباع مثلها العليا، أو هم يحاولون مضاهاتها إلا أنهم لا ينجحون كلياً في مساعيهم. ادعى ماركوز أن المجتمع الغربي المعاصر، في أيامه، تدبر أمره تقريباً للسيطرة على الوعي الشقي من خلال التفكير أحادي البعد، باعتبار أن هذا النمط من التفكير يزيل البعد المثالي من السلوك اليومي. بينما لا يزال العقل العربي اليوم، على النقيض من ذلك، مصراً على البقاء مثالياً وشقياً.

خلاصة القول، نظراً إلى ميل العقل العربي إلى التجريد والتصنيف في فئات، وللتعلق القوي بالمُثُل العليا والأيديولوجيات ولكل ما يتعلق بالقيم، فمن المتوقع أن يتعلق بقوة بالنظرة التقليدية ثنائية البعد، ويقاوم المنظورات المعاصرة أحادية البعد. وسوف تناقش الوظيفة التي تقوم النظرة ثنائية البعد بها في العقل العربي ونفوره من تبني أحادية البعد بمزيد من التفصيل في الفصول اللاحقة.

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٣.

الفصل الرابع

العقل العربي كدالّة أوالية العزل

دعمت الدراسة الإمبيريقية المقدمة في الفصل الثاني بقوة النظرة القائلة بأن التوجه الإيبيستمي العربي هو عقلاني. كما تم، في الفصل الثالث، تحديد اثني عشر ملمحاً ضمن الثقافة العربية، باعتبارها دالة على التوجُّه الإيبيستمي العقلاني. يمكن أيضاً استخلاص توجه إيبيستمي عقلاني سائد من مجالات أخرى من الموروث العربي المكتوب، ومن السلوك الاجتماعي واللفظي اليومي.

على أن التوجُّه الإيبيستمي العقلاني السائد لا يمكنه الإحاطة بكل الخصائص المميزة للعقل العربي. كما آمل أن أبيّن، أن هناك نزعة أخرى منتشرة تتفاعل مع التوجه العقلاني، ينتج منها قدرة معرفية فريدة، تحمل إمكانات الإبداع. تمثل هذه النزعة انتشار أوالية العزل (Isolation). أقترح أن هذا الارتكاز العالي نسبياً على هاتين الممارستين ـ أي كل من الأسلوب الإيبيستمي العقلاني والعزل ـ تولدان ملامح العقل العربي الأكثر جذرية. ليس المقصود من النوادر التي ستلي روايتها أن تشكل بَيِّنَة إمبيريقية على غلبة هذه الأوالية. وإنما، المقصود بها، في المقام الأول، تبيان طرق تجلي أوالية العزل في الثقافة العربية.

أولاً: «لماذا تَرُجُّهم بهذا الشكل؟»

أخذت، بعد ظهيرة أحد الأيام، الترامواي قبل إيقاف تسييره، باتجاه مدرستي الثانوية في بيروت الغربية. كانت الشوارع شبه خالية من حركة السير، وكان عدد ركاب الترامواي قليلاً. وقفت مع شخص آخر بالقرب من السائق. وكنا نحن الاثنين الراكبين الوحيدين في مقصورة السائق. وكانت هذه التراموايات سهلة القيادة ـ إذ يتم قيادتها من خلال مقود يشغلها أو يوقفها.

وعندما وصلنا إلى الطلعة قبل الجامعة الأميركية، أخذ السائق يشغل المقود ويوقفه على التوالي عدة مرات، مما يؤدي إلى رجات متتابعة. وكنا أنا والراكب بجانبي الوحيدين اللذين يريان، من مكان وقوفنا، أنه لا يوجد زحمة سير أمام الترام، مما يجعل تصرف السائق غير مفهوم. وبعد عدة رجات للركاب الناجمة عن التشغيل والإيقاف العصبي المتكرر، سأل الراكب بجانبي السائق «لماذا ترُجُهم بهذا الشكل؟» أجاب السائق قائلاً «أهزّهم حتى يستيقظ ضميرهم». أبدى الراكب جاري موافقته قائلاً: «أيوه، نعم دع ضمائرهم تستيقظ».

كان بإمكان الراكب طرح سؤاله بشكل مغاير. فكونه هو نفسه أحد الركاب الذين تعرضوا لهذه الرجّات المتتابعة، كان بإمكانه أن يسأل السائق «لماذا تقوم برجِّنا بهذا الشكل؟». فلو أنه فعل مثل ذلك لكان اتخذ موقف كل من الضحية وموقف المعاتب الخلقي الذي يدافع عن حقوق الجمهور. كما كان بإمكان الراكب أن يطرح سؤالاً أكثر حياداً وموضوعية على السائق فيما لو قال «لماذا تقوم برج الترام بهذا الشكل؟» كان كلا السؤالين سيضعان السائق في وضعية دفاعية تتطلب جواباً تبريرياً قد يخفي على الأغلب الدافع الضمني لسلوكه. ولكن السؤال «لماذا ترجّهم بهذا الشكل» أفسح المجال لبروز جواب أكثر ذاتية، إذ تبين من خلال المزيد من الحوار، أنه متجذر في إحباط هذا السائق الممتعض من تقاعده الوشيك.

كما أن صياغة سؤال الراكب بهذا الشكل سهَّل بروز أربعة تعابير: (١) هيّأ جواً خالياً من اللوم يتيح للسائق أن يبوح بمشاعره الحقيقية؛ (٢) كما إنه يتيح الإفصاح عن العدوان بطريقة متسامية من خلال الفكرة الفلسفية التي تفترض أن لا أحد بريء: كل إنسان يحمل ذنباً؛ (٣) كذلك فإنه يتيح تعبيراً أصيلاً (وليس مسرحياً) عن وضعية حياتية على مستوى الفاعل (السائق)؛ (٤) وهو يتيح تقديراً جمالياً وليس وعظياً ـ أخلاقياً لهذا الفعل من قبل الجمهور. أما السؤالان الآخران «لماذا ترجّنا بهذا الشكل؟» و«لماذا تقوم برجّ الترام بهذا الشكل؟» فإنهما كانا، سيقتلان في المهد، كل التعابير الأربعة السابقة.

تشكل قدرة الراكب على تحييد نفسه عن سياق الضحية المباشر، والسهولة التي قفز فيها إلى وضعية الآخر، أي السائق المسبب للضحايا، توضيحاً لعملية أوالية العزل. ليست هذه السهولة مجرد تماهٍ متعاطف مع شخص آخر، وإنما هي عملية عزل أكثر تعقيداً عن سياق مباشر، وانخراط في سياق أكثر حرية من التعبير الفلسفي والدرامي. يمنح الانتشار الشامل لهذه الأوالية في مجالات مختلفة (معرفية، وانفعالية، وزمنية، ومكانية، ودرامية) العقل العربي براعة إيبيستمية ـ نفسية فريدة.

وبغية الوصول إلى فهم جلي لأوالية العزل، قد يكون من المفيد أن نقارنها ونقابلها بأوالية أخرى وهي: الانشطار (Splitting). تستخدم هاتان الأواليتان في مجالات نفسية ومعرفية

متشابهة، إلا أنهما مختلفتان بشكل لافت. قد يساعدنا الفهم الواضح لديناميات العزل على تحديد وظيفته الفريدة في التفكير العربي، وتثمينها.

١ ـ أوالية الانشطار(*)

يحدث الانشطار على الصعيد المعرفي والسيكودينامي كما يلاحَظ نموذجياً في النشاط الوظيفي للأفراد المصابين بحالات الفصام وبعض أشكال اضطراب الشخصية، من قبيل اضطراب الشخصية النرجسية. تتضمن الأوالية فصل مَكونات وحدة (معرفية أو انفعالية) بعضهما عن بعض، بحيث يتم إدراكهما والاستجابة لهما ككيانين مستقلين. كما يفشل الفرد في إعادة توحيد الجزأين المنشطرين عند الحاجة. فقد يستعمل شخص يعاني فصاماً نشطاً كلمة ما بمعزل عن معناها الأصلي، أو بمعزل عن سياق الجملة. كما يشيع انشطار إدراك موضوع عن أرضيته في هذا الاضطراب. فقد يركز الفصامي انتباهه بشدة على جزء خاص من موضوع ما بحيث يتم تجاهل الوحدة الكلية للموضوع تماماً، أو هو قد يدرك وحدة الموضوع بشكل جد إجمالي بحيث يختفي الوعي للأجزاء. من المرجح أن يستجيب الأفراد من ذوي اضطرابات الشخصية، من مثل الشخص شبه الفصامي(**) أو النرجسي، لِحَيْف وقع عليهم من قبل صديق له معهم صداقة مديدة بمشاعر عداء مستحدث ورفض جذري لهذا الصديق. بإمكان هؤلاء الأفراد أن يتجاهلوا فجأة التاريخ الطويل من مساندة هذا الصديق لهم وتاريخهم المشترك من العلاقات الودية بشكل كامل، بحيث لا يسمح للتاريخ المشترك مع هذا الصديق، أن يكون له أي وزن أو تأثير في رد فعلهم. وهكذا فقد يتعرض سلوك عارض من قبل هذا الصديق لرد فعل مبالغ فيه بصرف النظر عن شخصيته الكلية أو عن تاريخ الصداقة المشتركة معه. وكذلك، فإن الصديق أو الزميل المرفوع إلى مرتبة المثل الأعلى قد يجد نفسه فجأة موضع حقد أو ازدراء كاسح. كما أن العكس شائع أيضاً، فالزميل الذي كان موضع الاحتقار سابقاً يمكن أن

(*) أوالية الانشطار (Splitting Mechanism) هي آلية نفسية عقلية تتمثل بفصل الانفعال إلى مكونَيه المترابطين عادة. من مثل فصل عاطفة الحب تجاه الأم عن عاطفة العدوانية الملازمة لها عادة وبحيث يركز في الأم الحب الخالص، بينما تتحول العدوانية إلى موضوع خارجي. وبذلك يجرد الانفعال من نقيضه الضمني الملازم له عادة. وأبرز ما تلاحظ فيه هذه الأوالية في مرض الفصام حيث يحدث الانفصال ما بين الفكرة والانفعال والسلوك التي تتكامل فيما بينها لدى الناس الأسوياء. كما يحدث الانشطار في حالة العصبيات القبلية أو العشائرية أو العقائدية حيث تستقطب جماعة النحن العصبية كل الفضائل والصفات السامية بينما تسقط كل الرذائل على العصبية العدو فتوصم بالسوء والشر أو العدوان أو الانحطاط. وبذلك تمجد النحن العصبية مما يرفع من درجة تماسكها والاعتزاز بالانتماء إليها، والعكس صحيح بالنسبة إلى عصبية العدو (المترجم).

(**) شبه الفصامي (Schizoid) هو إنسان لم يصل اضطرابه درجة المرض الصريح. ويتصف عادة بالميل إلى الانزواء وبرودة العواطف وصعوبة إقامة العلاقات والغرق في عالمه الذاتي، مع بعض الملامح الانشطارية في انفعالاته وأفكاره (المترجم).

يصبح، وبالسرعة ذاتها، الصديق المثالي، أو الشخص المهني المثالي. يمثل التحول الاعتباطي أو الجذري في إدراك الكيان أو الشخص ذاتهما والاستجابة لهما، شكلاً من الانشطار المولد للاختلال النفسي أو الاجتماعي.

قد يحدث اللجوء إلى الانشطار أيضاً عند الأفراد الأسوياء بشكل عام عندما يفشل الواحد منهم بالحفاظ على حالة التجاذب الوجداني(*)؛ بمعنى آخر عندما يعجزون عن التعامل المتزامن مع الاتجاهات الإيجابية والسلبية (أي الحب والكره) نحو الشخص ذاته. ومع أن التجاذب الوجداني يمكن أن يكون مزعجاً ومرهقاً انفعالياً، إلا أنه يخدم وظيفتين تكامليتين خصوصاً عندما يصبح واعياً. فهو، في مقام **أول**، يشمل الإدراك الموضوعي بأن الفرد ذاته قد يمتلك سمات محببة وأخرى غير محببة قد تؤثر فينا إيجاباً وسلباً في آن معاً. وفي المقام **الثاني**، فإن الانفعالين المتصارعين، مع أنهما قد يعاشان بالتواتر، سيظلان محصورين في الشخص ذاته من دون العمل على انشطار جوهره باتجاه أو آخر أي: البطل أو الشرير. وهكذا، فالفشل في الحفاظ على التجاذب الوجداني، أو الحاجة إلى الهروب منه، غالباً ما يستدعي اللجوء إلى الانشطار الانفعالي حيث يتم إدراك الموضوع المولد للتجاذب والاستجابة له بشكل قاطع بالإيجاب أو السلب. ومع أنه يتم اللجوء إلى أوالية الانشطار للتعامل مع الصراعات والقلق الذي يعقبها، إلا أنها تظل استراتيجية تكيُّفية غير ملائمة (فاشلة).

٢ ـ أوالية العزل

يشيع استعمال أوالية العزل لدى أغلبية الناس إلا أنها تكون سائدة تماماً في حالات العصاب القهري(**). تشتغل أوالية العزل، تبعاً لأوتو فنيكل(***) المنظر التحليلي

(*) تجاذب وجداني (Ambivalence) هو ذلك الموقف النفسي الذي يتضمن مشاعر أو أفكاراً متناقضة تجاه نفس الشخص من مثل وجود مشاعر الحب والحقد في آن معاً وعدم القدرة على تغليب إحداها على الأخرى، وهو ما يؤدي إلى التردد أو التذبذب في المواقف من ذلك الشخص، وقد يكون التجاذب واعياً أو لا واعياً في شطر منه بمعنى أن يشعر بالحقد بشكل واع مع أنه يضمر الحب، أو العكس. وهو ما يفسر ذلك الانقلاب الفجائي والذي لا مبرر واقعياً له في الموقف من الشخص نفسه (المترجم).

(**) عصاب قهري (Compulsive Neurosis) العصاب هو المرض النفسي الذي لا يعيق استمرار الشخص في حياته العادية رغم العديد من القيود التي يفرضها على سلوكه وعلاقاته، وذلك على نقيض الذهان (Psychosis) الذي يعطل القدرة على الاستمرار في الحياة العادية بدون علاج طبي عقلي. ويشكل العصاب القهري أحد أبرز الأعصبة النفسية ويتمثل في بتكرار سلوكات أو أفكار اضطرارية من مثل التأكد عدة مرات من إقفال الباب، والاضطرار إلى غسل اليدين، أو الوضوء عدة مرات ويتم هذا السلوك عادة في حالة من التوتر الشديد والقلق حتى القيام بالسلوك الذي يفرجه. وقد يحدث الاضطرار على مستوى الأفكار التي تتخذ طابعاً وسواسياً حيث تفرض بعض الأفكار المزعجة ذاتها على الشخص الذي يحاربها. وعلاجه صعب عادة (المترجم).

(***) أوتو فنيكل (Otto Fenichel) محلل نفسي نمساوي من الجيل الثاني. انضم إلى حلقة فرويد في فينا، كما انتمى إلى حلقة المحللين النفسيين الماركسيين. له اسهامات عملية تحليلية ونظرية كبيرة، وخصوصاً كتابه الجامعي في **نظرية التحليل النفسي** عام ١٩٤٥ (المترجم).

النفسي[1]، من خلال استعمال أوالية التوظيف المضاد(*) التي تتمثل في بالإبقاء على التفريق ما بين الأشياء التي ينتمي بعضها إلى بعض. وعلى نقيض ما يجري في الانشطار، فإن مكوِّنات الكيان التي تتعرض للعزل تحافظ على انتمائها إلى الكل الأصلي ويصار إلى توحيدها لاحقاً. يشرح فنيكل الأمر قائلاً بأن الأفراد يقيمون أحياناً فواصل مكانية أو زمانية بين النظامين المفترض أن يظلا موحدين: «ترتب فواصل مكانية بحيث لا يمكن لبعض الأشياء (الممثلة لأفكار يلزم أن تظل معزولة عن بعضها) أن تتلامس، أو يقام بينها ترتيب يحافظ على مسافة فيما بينها. أما الفواصل الزمنية فتصمم بحيث يحتفظ، بعد القيام بفعل معين بفترة زمنية كي تحول دون تأثيره على أي فعل آخر»[2].

يمكن ملاحظة العزل المكاني في فصل فكرة عن الانفعال المرتبط بها في الأصل. يمكن العثور على مثال على ذلك في الاجترار الفكري الوسواسي المميز للأشخاص القهريين الذين يغرقون في عالم من الكلمات أو المفاهيم أو النظريات المعزولة. يتيح هذا الغرق التعبير الواعي عن الأفكار بدون تدخل مكوناتها الانفعالية أو الحركية. ويتضمن مثال آخر على العزلة المكانية تلك الأشكال الفنية ومترتباتها الأخلاقية. يوصي القول الشائع «الفن للفن» أن يتم تثمين البعد الجمالي بمعزل عن الأبعاد الأخلاقية والسياسية بغية تعظيم هذا التثمين الجمالي. كما يمكن أن يحدث العزل المكاني ما بين المكونين الانفعالي والفيزيقي لدافع ما من مثل مكوّني الجنسانية (Sexuality) العاطفي والشهواني، إذ يصعب على بعض الأفراد التعبير عن الرغبة الجنسية والحب الرقيق نحو الشخص نفسه. إنهم يعبرون بالأحرى عن الرغبة الجنسية نحو شخص معين وعن الرقة العاطفية تجاه شخص آخر، كما شاع الحال في العصر الفكتوري حيث يمارس الجنس مع المومس وتعاش العاطفة مع الزوجة.

يمكن التعبير عن العزل الزمني في حالات الاستجابة المؤجلة، كما هو الحال، عندما يتم تأجيل عيش انفعال فقدان عزيز والحداد عليه، مباشرة بعد تلقي نبأ موته (برد فعل عدم تصديق واقع الوفاة). هناك نموذج لهذه الاستجابة المؤجلة في الأدب الجاهلي، إذ حين أُعْلم الشاعر أمرؤ القيس (القرن السابع)، بقتل أبيه عندما كان في جلسة تناول الشراب، قال مجيباً «اليوم خمر وغداً أمر». حيث استجاب بجملته التي لا هوادة فيها للثأر لأبيه، فقط بعد انتهاء يوم خمره.

---

(١) OttoFenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis* (New York:W. W. Norton, 1945).

(*) توظيف مضاد (Counter-Cathexis) التوظيف بالمعنى التحليلي النفسي الفرويدي هو مفهوم اقتصادي يقصد به ارتباط طاقة نفسية معينة بتصور أو بمجموعة تصورات، وبجزء من الجسد أو بموضوع ما. وهو على صلة عيادياً بالتمييز ما بين تصور معين وبين الانفعال الذي يوظف فيه. أما التوظيف المضاد فيدل على تحول الطابع المزعج والذي لا يطاق انفعالياً لحدث ما إلى نوع من اللامبالاة تجاه هذا الحدث بالغ الصدمية (المترجم).

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

بالتالي، يمكن النظر إلى العزل كعملية تمييزية تتيح إدراكاً ومعايشة أفضل للمشاعر والوجدان. على سبيل المثال، عندما نركز انتباهنا على النوعية الفنية للوحة رسم امرأة عارية، فإننا نستبعد مؤقتاً المكوّنات الشهوانية والأخلاقية بحيث يمكن تأمل المكوّن الفني للوحة وتثمينه بالعمق الكافي. والحال كذلك، حيث يمكن تقدير التخطيط الذكي لارتكاب جريمة ما بمزيد من الموضوعية، من خلال العزل المؤقت للفعل الجرمي عن مكوِّناته القانونية، والأخلاقية وبشاعته. يعزز العزل التركيز والانتباه على مكوِّنات التصرف أو المشاعر من دون خرق وحدة وتكامل الكينونة الأساسية. قد تفسر عملية التمايز ضمن الكل لماذا تترابط أوالية العزل مع الإبداع الفني والفكري.

توضح الأمثلة التالية انتشار أوالية العزل في الحياة الثقافية العربية، كما تؤشر إلى تأثيرها في المعرفة والسلوك الاجتماعيين العربيين.

ثانياً: العزل ما بين النية والفعل

قد لا يتبع نية القيام بعمل ما تنفيذه بالضرورة. لقد بَيَّنَ باتاي أن هذا التفاوت ما بين النية والفعل ينتشر بدرجة عالية بين العرب[٣]. ولقد اقترح أن التعبير عن فعل مستقبلي على شكل نية القيام به يمكن أن يحمل للفرد حالة من الارتياح النفسي قد تجعل تنفيذ هذه النية غير ضروري. وبينما يلجأ السياسيون في كل مكان إلى هذا التكتيك (إغداق الوعود)، فإن العرب بشكل عام يفرطون فيه بدون أن يرف لهم جفن. يعتبر باتاي أن هذا السلوك ناجم عن عادات فرط الإرضاع من الثدي في تنشئة العرب الذكور، وبمثابة تعبير عن التفكير المحبب[*].

يلخص باتاي موقفه كالتالي: «يحقق مجرد التلفظ الشفهي، والتعبير اللفظي عن تهديد أو نية (وخصوصاً إذا تم تكرار التلفظ بهما أو المبالغة في هذا التلفظ) أهمية كبيرة بحيث تصبح مسألة تنفيذها اللاحق أو عدمه ليست بذات شأن. لسنا هنا بصدد الخلط ما بين الكلمات والأفعال، وإنما نحن بالأحرى بصدد استبدال الكلمات شرطياً بالأفعال»[٤].

يمكن تفسير هذه الفجوة بين مكوِّنَي الفعل (النية والتنفيذ) بشكل أفضل من خلال انتشار أوالية العزل. حيث تعزل الأوالية مكوِّنَي الاستعداد السلوكي ذوي الصلة: أي النية (وهي المكوِّن الذاتي) والتحقيق (وهو المكوِّن الموضوعي). ولكي تشتغل أوالية العزل، لا بد من أن يكون كل من مكونَيها يملك مستوى من الواقعية، إذ إن مجرد التلفظ الشفهي بوعد أو تهديد

---

(٣) Raphael Patai, *The Arab Mind*, 3rd ed. (New York: Charles Scribner, 1983).

(*) تفكير محبب (Wishful Thinking) ويعني تمنية النفس بأن الأمور ستسير كما يشتهي المرء، وبدون السعي أو بذل الجهد اللازم لتحقيق هذه الأمنيات وبمعنى آخر أنها حالة العيش في الأوهام (المترجم).

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٥.

قد لا يكون جدياً بما يكفي كي يتيح اشتغال أوالية العزل، إذ إن مجرد وعد لفظي لا ينوي المرء تنفيذه يتحول إلى مجرد كذبة. فما الذي يعطي إذاً التلفظ الشفهي بوعد أو تهديد الجدية التي تتيح له أن يصبح صنو العمل الفعلي إلى المدى الذي يمكنه عندها أن يحل محله؟ يتمثل الجواب في الشحنة الانفعالية (Affect). يوظف العقل العربي مقداراً كبيراً من الشحنة الانفعالية في الالتزام اللفظي، الأمر الذي يصعد تجربته الذاتية. فالشحنة الانفعالية المكثفة تضفي عملياً صفة موضوعية على التلفظ الشفهي بوعد أو تهديد بما يجعله أكثر واقعية من مجرد التعبير اللفظي أو الكذبة. يشير باتاي، في الاقتباس الوارد أعلاه، إلى أنه إذا كان للوعد أن يصبح بديلاً من تحقيقه، فلا بد من أن يتكرر المكوّن اللفظي والمبالغة الانفعالية فيه، إذ يجسد التكرار وفرط التوكيد الانفعالي الالتزام اللفظي وبالتالي يجعل النية قادرة على الحلول محل الفعل الواقعي. وعندما يتم تجسيد النية فقط، يصبح العزل ممكناً، إذ لا يمكن أن يحدث العزل إلا بعد تمايز كل من المكونين (أي النية وتحقيقها) وعندما يتم التعبير الواضح والمشدد عن مكون النية اللفظي لوعد ما، فإن هذا الوعد ذاته، وخصوصاً إذا كان صادقاً، يصبح بنفس درجة واقعية تنفيذه. وفوق ذلك، فمن خلال إسباغ الطابع الموضوعي على نية ما، فإن عامل الوقت ـ أي طول المدة التي يستغرقها تنفيذ الوعد ـ يصبح أقل أهمية لأنه يخضع لأوالية العزل. فخلال الخمسينيات والستينيات، درج العديد من القادة العرب على تكرار إطلاق التهديدات الحربية بالقضاء على إسرائيل. قرأت القوى الغربية هذه التهديدات كخطط وشيكة للعمل العسكري، بينما كانت في الواقع مجرد إعلان نيات صادقة معزولة عن التنفيذ بهوّة زمنية سحيقة.

قد يساعد المزيد من تفصيل انتشار أوالية العزل في إطلاق الوعود في توضيح دينامياتها.

ثالثاً: الوعد: مزيد من التحليل

الوعد هو إعلان التزام لفظي بتقديم مساعدة ماسة لأحدهم. فالوعد بإقراض أحدهم مبلغاً من المال هو بحاجة إليه ـ أو تقديم خدمة، أو هدية أو صنيع، أو التوسط لمصلحة أحدهم ـ هي كلها من مجريات الحياة اليومية.

١ ـ الزمن باعتباره متغيراً مركزياً في الوعد

تقديم الخدمة الموعودة ليس هو وحده ذا الأهمية. ويتساوى في الأهمية زمن تقديمها، إذ تفقد المساعدة التي تقدم بعد وقت الحاجة إليها من قيمتها النفسية ـ الخلقية بما هي فعل مساعدة ومساندة. ومنه القول العربي الشائع «خير البر عاجله».

٢ ـ يمتد زمن الوعد، في كل من الدين والمجتمع التقليدي إلى ما لا نهاية

كان إعطاء وعد لآجال بعيدة في المستقبل لتحقيقه مقبولاً، في المجتمعات التقليدية، لأن وتيرة الحياة كانت بطيئة. على سبيل المثال، فقد يعد مزارعاً أخيه بإعطائه سلفة مالية عندما يبيع محصوله القادم، إلا أن الطرفين يقرّان بأن المحصول قد لا يكون حتى ناجحاً. كما يمكن رؤية المستقبل باعتباره امتداداً زمنياً غير محدد في الاقتصاد الكينزي كما يقدمه زالاتان حيث يلاحظ غياب أي متغير زمني في معادلة الاستهلاك[٥]. حيث يعدّ الاستهلاك دالة للدخل (أي أن الاستهلاك يتوقف على الدخل). وكان لا بد من الانتظار حتى بداية الستينيات لإدخال متغير الزمن في معادلة الاستهلاك، حين لاحظ بيكر أن المرء يحتاج إلى الزمن لإنفاق دخله وبالتالي تصبح المعادلة: (الاستهلاك = دالة الدخل مضروباً بالزمن)[٦].

يطيل الدين أمد الوعد في المستقبل بطريقة لا حدود لها. فالمكافأة سوف تكون في المستقبل ولكن بدون تحديد أجلها أو مقدارها، حيث ورد في الكتاب المقدس: «وَلكِنْ إِنْ كُنَّا نَرْجُو مَا لَسْنَا نَنْظُرُهُ فَإِنَّنَا نَتَوَقَّعُهُ بِالصَّبْرِ»[٧]. من خلال توقعات الخلاص الشخصي في المستقبل، سوف يتراجع احتمال القيام بتوقعات صحيحة مع التقدم في الزمن. ذلك أن المستقبل يحمل متغيرات جديدة لسنا على وعي بها، كما أن تأثيرها في مجرى الأحداث سوف يجعل من تنبؤاتنا بصدد التحقيق المستقبلي لوعد ما أقل تأكداً. إلا أن الأمر يتخذ اتجاهاً معاكساً في حالة الوعود الدينية، إذ بمقدار بعد المدى المستقبلي سوف يتزايد اليقين الفردي بوعد الخلاص النهائي[٨].

وعلى العكس من ذلك فإن التقدم التقني للمجتمع أدى إلى تنظيم أمور الحاضر والمستقبل كليهما، إذ لم يعد المستقبل مجرد امتداد زمني رحب، إنما الآن، ولأن هناك آجالاً للشراء بأسعار جيدة، وللدفع ببطاقات الائتمان، والتأجير، والرهن العقاري، والعديد غيرها من الفواتير ـ ولأن الآجال ذات دلالة هامة، حيث هناك غرامات، وتعرض للإلغاء، بسبب التأخر في الدفع ـ فإن المقترض يريد أن يعرف التاريخ المحدد الذي يمكن للمقرض أن يقدم فيه سلفته؛ فتعبير سوف أقرضك بعض المال إن شاء الله أصبح بحاجة لأن يحدد بدقة عالية كمياً وزمنياً.

---

(٥) Antoine Zalatan, *Forecasting Methods in Sports and Recreation* (Toronto: Thompson Educational Publishing, 1994).

(٦) Gary Becker, *Human Capital* (New York: Columbia University Press, 1964).

(٧) **الكتاب المقدس**، «الرسالة إلى أهل رومية»، الأصحاح ٨، العدد ٢٥.

(٨) Zalatan, Ibid.

٣ ـ تقديم المساعدة وكرم تلبية طلب المساعدة يشكلان قيمة ثقافية عربية محورية

يمثل الكرم وما يصاحبه من قيم الضيافة وإغاثة الملهوف قيماً معترفاً بها كونياً. يؤكد العرب بشدة قيمة الكرم المركزية. فالكرم والمساعدة بلا حدود، المتجذران في الأخلاقيات البدوية، ظلّا قيماً معتمدة جداً في التبادلات الاجتماعية العربية. يتمثل أحد المثاليات الأخلاقية في عدم قول لا أبداً لأي طلب مساعدة من صديق أو قريب. حتى ولو كان المرء عاجزاً مادياً، إلا أن بإمكانه مع ذلك تقديم مساندة انفعالية أو لفظية، أو هو يدعو الله أن يفرج الكربات، ويعلن عن أمله بأيام أفضل حيث يكون بمقدوره تقديم المساعدة المطلوبة. هذا الإصرار المعياري القوي على الكرم يجعل من الصعب على العربي التعبير عن رفضه الصريح لتقديم المساعدة.

٤ ـ استراتيجية عزل كبرى

يتكوّن لدى الفرد الذي تلقى تنشئة في ثقافة عربية دافعاً قوياً للارتفاع إلى مستوى قيمة الكرم الثقافية. على أنه يحدث أن تحول القيود المالية أو العوامل الأخرى، من قبيل الشك بقدرة الصديق على سداد السلفة، من دون التسرع في الاستجابة لطلب هذا الصديق. في مثل هذه السياقات، وبدلاً من الرفض المهذب لتقديم المساعدة المميز للثقافات الغربية، يلجأ العقل العربي إلى سناريوهات بالغة التعقيد لتجنب الضغوط الملازمة للاضطرار إلى رفض تقديم المساعدة.

وبدلاً من الرفض المهذّب لتقديم المساعدة، فإن المقرض العربي المحتمل يرد على الطلب بنعم، إلا أنه يؤجل التنفيذ إلى مستقبل غير محدد، حيث يعتقد أنه سوف يكون بإمكانه تقديم المساعدة؟ «إن شاء الله أتمكن من تسليفك المبلغ عندما يتوافر لي». وبهذا الإرجاء إلى المستقبل يستعير المقرض المحتمل بُعدين زمنيين من التقليد العربي. يُستعار بُعدٌ من المجتمع التقليدي حيث يقدم المستقبل زمناً وافراً وغير محدود («أي حتى يتوافر المحصول الجيد»). أما البعد الآخر فيُستعار من الدين. يسقط الدين الوعد على مستقبل بعيد، منادياً بتزايد يقين إنجاز الوعد مع التقدم في الزمن (وهو ما يقلب الصيغة الدنيوية حيث اليقين يتراجع مع مرور الزمن). ولكن كيف يمكن لانتشار هذين البعدين أن يصمدا في وجه إلحاح المطالب الزمنية المميزة للمجتمع المعاصر حيث يتعين أن تستوفي السلفة قيوداً زمنية نوعية فيما لو أريد أن تكون مجدية؟ يلجأ العقل العربي، في هذا المقام، إلى الاستعانة بأوالية العزل.

فمن خلال نشر أوالية العزل، يتم المزيد من إسقاط نية المساعدة على المستقبل، حيث تمارَس بمعزل عن تحقيقها الموضوعي. يتيح تأجيل الوعد إلى المستقبل وعزله المؤقت عن

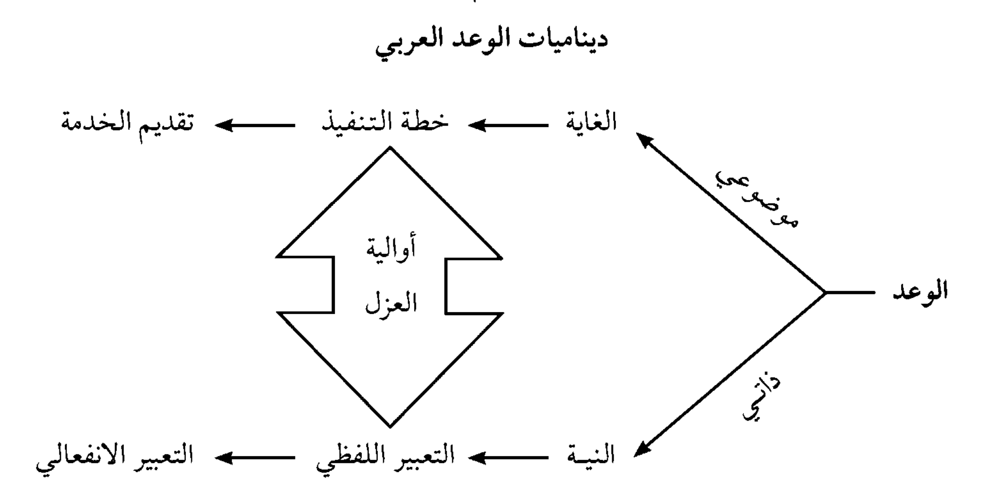
التنفيذ الحالي، وممارسة المكونات الانفعالية لنية المساعدة خالصة ومن دون تدخل الشروط الواقعية للتنفيذ. في الحقيقة، ولأن الوعد قد تم تحريره من آثار الوضعية الواقعية التي تعرضه للشبهة، يصبح بإمكان مكوّنات الوعد الانفعالية أن تمارس بشكلها الخالص، والصادق، والمتعاطف (مع صاحب الحاجة).

وهكذا يمارس المقرض المحتمل رغبته الصادقة في المساعدة بزخم أكبر. هذا التأكيد الإضافي والمشدد على الاستعداد للمساعدة يمحض الممارسة الذاتية الانفعالية «لإعطاء» الوعد مزيداً من الثقة. ومع هذا الاتجاه الذي لا لبس فيه، يمكن لمعطي الوعد أن يجتاز بنجاح اختبار كشف الكذب (إذ هو صادق فعلاً في دخيلة نفسه). يخلق التعبير القوي لهذا الجانب الذاتي من الوعد واقعية نفسية قوية تنافس واقعية تنفيذه الفعلي. وهكذا يكتسب المكوِّن الذاتي طابعاً موضوعياً، كما سبقت الإشارة إليه أعلاه.

إن إسقاط صيغة الوعد على مستقبل غير محدد، وكذلك ممارسة الجانب الذاتي من الوعد بمعزل عن التنفيذ الفعلي، وبطريقة تسبغ عليه الموضوعية، قد يفسر كيف تتساوى النية مع الفعل. يوضح الشكل الرقم (٤ ـ ١) ديناميات الوعد العربي.

الشكل الرقم (٤ ـ ١)

ديناميات الوعد العربي



٥ ـ المكاسب النفسية من هذا الانتشار للعزل

يحقق مُعطي الوعد مكاسب نفسية من خلال نشره أوالية العزل:

أ ـ إنه يتجنب اضطراره لرفض الطلب، إذ قد يهدد الرفض الصريح العلاقات الشخصية مع صاحب الطلب، كما قد يعرض للاهتزاز صورة المقرض الذاتية عن نفسه باعتباره محسناً كريماً.

ب ـ إنه يحافظ على الالتزام الشكلي بـ «الصداقة» مع الشخص الآخر.

ج ـ إنه يكسب وقتاً يساعده على تقدير مدى معقولية توفير المساعدة عملياً.

د ـ إنه يتجنب نفسياً الاضطرار إلى ارتكاب الكذبة التي قد تنجم عن قيام مُعطي الوعد بإعلام الطرف الآخر بأنه لا يستطيع المساعدة في حين أن بمقدوره تقديمها. وهكذا يظل الالتزام الذاتي بالمساعدة صادقاً.

رابعاً: العزل ما بين ثلاثة صعد: الأفكار، والكلمات، والأفعال

في ما تقدم تم تحليل إدعاء باتاي بأن العرب يُحلّون الكلمات محل الأفعال، باعتبار أن هذا الإحلال هو بالأحرى دالة الانتشار المنمّط ثقافياً لأوالية العزل. كما أشار باتاي إلى خاصية معرفية مشابهة أخرى، هي تلك التي تتضمن ارتباطاً متدنياً بين صعد الوجوه الثلاثة: الأفكار، والكلمات، والأفعال التي يمكن التحقق منها لدى كل الأفراد والجماعات[9].

وتبعاً لهذه النظرة، التي تم اقتراحها بالأصل من قبل برغر[10]، ولاحقاً من قبل هاركابي[11]، فإن عالم الفعل والنشاط يشكل الصعيد **الأول** من الوجود. أما **الثاني** فهو صعيد التلفظ الشفهي، الذي يعبِّر عادة عن المشاعر، والطموحات، والأماني. أما **الثالث** فهو صعيد النيات غير المعلنة التي نحتفظ بها في أذهاننا كخطط وأفكار، ومشاريع. يمارس صعيد الفعل بقيوده وإرغاماته تأثيره في صعيد التلفظ؛ حيث لا يمكن للتلفظات الشفهية أن تتجسد مباشرة بحضور موانع خارجية من مثل السلطات العدائية. وبينما لا يمكن أن تمارس الرقابة على الأفكار التي تظل ذاتية، إلا أن هذا الصعيد يظل مقيداً رغم ذلك بالشروط الموضوعية. فقد ينخرط شخص ما في التفكير المحبب أو في أحلام اليقظة، إلا أنه يظل واعياً على الدوام للفارق ما بين الأفكار النافلة والواقع. ومع أن ما سبق يمكن أن يصح على الكائنات الإنسانية عموماً، إلا أنه في الوطن العربي يمكن للأفكار والتعبير اللفظي أن يكونا غير متلازمين مع ما تسمح به الظروف فعلياً، كما يذهب إليه كل من برغر، وهاركابي، وباتاي. يقترح هؤلاء الكتّاب أن الافتتان العربي بالصيغ المثالية قد يكون مسؤولاً جزئياً عن توسيع التفاوت ما بين كل من الطروحات اللفظية

---

(٩) Patai, *The Arab Mind*, pp. 163-165.

(١٠) Morroe Berger, *The Arab World Today* (New York: Doubleday Anchor Books, 1964).

(١١) Yahoshafat Harkabi, *Arab Strategies and Israel's Response* (New York: The Free Press, 1977).

والأيديولوجيا من جانب، وبين الفعل والممارسة من الجانب الآخر. يَدَّعي هؤلاء الكتّاب بأنه لا يوجد فاصل قطعي ما بين المثالي والواقع (عند العرب)؛ ولكنهم يحسبون نزعة الفصل غير المستحبة هذه ما بين الصعيدين معوقة وظيفياً على المستوى الاجتماعي.

من المحتمل أن يكون وجود درجة عالية نسبياً من الاستقلالية في التعبير عن كل من الصعد الثلاثة ضمن العقل العربي حقيقياً. إلا أن ما يبدو إشكالياً على هذا الصعيد هو هذه الانتقادات التي تُقَوِّم سلبياً هذا السلوك المعرفي ونفورهم من النظر في وظائفه الإيجابية الراهنة أو المحتملة. قد تتمثل مقاربة متوازنة ومنصفة لقضية عدم تلاؤم الصعد أو استقلالها بالإقرار بالمترتبات الإشكالية لكل من الحدّين المتطرفين: أي كل من الاستقلالية العالية لهذه الصعد الثلاثة واندماجها الذوباني المفرط في آن معاً.

فتبعاً لهاركابي، يمكن توقع أن يؤدي الاستقلال العالي للصعيد، أو الهوّة ما بين الفكر والكلام من ناحية وبين الفعل من الناحية الأخرى، إلى الحيلولة دون «اختراق الواقع بما يكفي» وإلى إضعاف القدرة على الضبط المباشر والتخطيط الفاعل. فالشخص الذي يحافظ على أفكار ويقوم بتلفظات ليس بإمكانها التحول إلى أفعال إنما هو يفرّط في الهروب في الخيال والتفكير المحبب. إلا أنني قد أقترح، في الآن عينه، أن الوجه الآخر من القضية هو على القدر نفسه من الإشكالية. ذلك أن تضييق الصعيد ودمج المثاليات الذوباني مع ما هو متوافر واقعياً يؤشر إلى تفكير عياني مفرط يدفع، كما سبق بيانه في الفصل الثالث، إلى التفكير أُحادي البعد، أما إذا كانت غايتنا هي إنجاز فهم أكثر دينامية لاستقلالية الصعد العربية (الثلاثة)، وإذا أردنا أن نكون أكثر إنصافاً في التقويم، فإن رؤية المسألة من منظور انتشار أوالية العزل سوف تكون أكثر عوناً لنا.

وفي حين أن هذا المستوى العالي من العزل ما بين الصعد الثلاثة في العقل العربي قد يعيق التأقلم العملي مع وطأة الواقع، إلا أنه يمتلك العديد من القيم التعويضية على المستويين الاستراتيجي والنظري. فالرؤى والاستراتيجيات والقيم يمكن تصورها مفهومياً فقط في حالة عزلة نسبية عن وطأة «الوقائع». فالمنظور العيني والبراغماتي يشوش الرؤية ويعرقل التفكير الابتكاري الذي يتطلب مستوى من العزل عن القيود الموضوعية والحوادث الطارئة. وفوق ذلك، فعندما تتلاقى الأفكار المجردة والمعزولة مع الواقع، فإنها قد تولد التزاماً أقوى وراديكالية أعلى مما يمكن أن تولده كل من حلول المشكلات قيد الطلب المتوائمة مع الواقع والبراغماتية المضادة للمثالية. لقد نوقش تأثير التجريد وما يتصل به من مجال ذهني على الراديكالية في الفصل الثالث، كما سيُعمل على المزيد من استكشافه في الفصل السادس.

خامساً: العزل ما بين التصريح السلبي والمستهدف منه

لقد اقترحت سابقاً (الفصل الثالث ـ المقطع ١) أن التلفظ بتصريحات عامة يشكل محاولة لضبط معرفي أولي لوضعية ما. سوف توسم هذه التصريحات الكاسحة هنا باعتبارها تصريحات كبرى (Grand Statements)، إنها تحيل إلى تصريحات قطعية وجذرية تطلق بصدد أفراد أو جماعات وتحمل قيمة أو اتجاهاً صريحاً. من قبيل أعضاء جماعة «س» يتصفون بالكرم، وأعضاء جماعة «ص» الإتنية فاسدون؛ الفرد «ج» هو الأفضل؛ الفرد «أ» يجب أن يطرد من الشركة ـ تلك أمثلة عن تصريحات كهذه. تتصف التصريحات حول الجماعات بأنها انطباعية ومتسرعة، إلا أنه يمكن رؤيتها كذلك كبيانات إحصائية عندما تُوَصِّف جمهرة معينة (من قبيل، نصف سكان هذه البلدة عديمي الاستقامة) مع أنه لا تتوافر بيِّنَة كمية كافية لدعم هذا التوكيد.

كما يمكن اعتبار هذه التصريحات الكبرى، بما هي كذلك، بمثابة فرضيات معدة للاستقصاء في مناقشة معيّنة، ولو أنها تقدم عادة كوقائع بيانية أو استنتاجات ذات صبغة قيمية.

ينزع العرب إلى التلفظ بعدد كبير نسبياً من التصريحات الكبرى، كجزء من تواصلهم اليومي. إلا أن ما يشكل فرادة هذه التعابير هو كون هذه التصريحات في أغلبيتها الكبرى سلبية أو عدوانية. بمعنى أن التصريحات الكبرى تنزع إلى الحط من قدر الأفراد أو الجماعات أو اتهامها، وإلى التوصية باتخاذ إجراءات أو حلول صارمة بحقها. ويمكن إبداء هذه الملاحظة كإشارة إلى وجود حالة من التساهل العربي البالغ حيال البيانات السلبية والعدوانية ضد الأفراد والجماعات. هذه الصفة فريدة (عربياً) لأنه في معظم الثقافات هناك درجة أدنى من التساهل حيال التصريحات السلبية تجاه الأفراد والجماعات مما هو الحال في التصريحات الإيجابية. فالفرد العربي الذي يطلق تصريحاً سلبياً كبيراً قد يقابَل بالتساهل أو قلة الزجر من الحضور؛ وفوق ذلك قد يشجع من خلال الموافقة أو سرد نادرة تدعم ما ذهب إليه. قد يقوم هذا الدعم حتى عندما لا يتبنى المُؤَيّد هذه النظرة بصدق. يشير هذا التبني الضمني للتصريحات الكبرى إلى الأهمية المعطاة للتعبير عن المواقف في المجتمع العربي.

قد تفيد الطرفة التالية في توضيح هذه الموافقة على التصريح السلبي. لقد اعتدت التردد بين الفينة والفينة إلى مطعم يديره مهاجر لبناني إلى كندا لتناول فنجان قهوة عربية، وهي قهوة تقدم فقط لفريق المطعم والأصدقاء من لبنان. وعندما جلست مع صاحب المطعم انضمّ إلينا الطاهي اللبناني لقضاء استراحته لبعد الظهر. فُتِحَ الباب ودخل رجل يلبس الزي الأمني. ولم يكن هذا الرجل يلفت النظر في لبسه، ولا في إطلالته. حيّاه صاحب المطعم بحرارة قائلاً: «أهلاً يا صديقي فيليب!» التفت صاحب المطعم إلي قائلاً «إنه أفضل زبائني. فهو يطلب أغلى الوجبات». وأضاف قائلاً بشيء من الغيرة «إنه يستطيع ذلك لأنه عضو نقابة ينال أجراً عالياً

على ساعة العمل». عندها علّق الطاهي، «لو استبدلوه بكلب فإنهم يستطيعون توفير الكثير من المال»، علق صاحب المطعم على ذلك قائلاً، «الكلب أفضل منه، إذ إن كلب الآمن له وَهْرَةً على الأقل». ومن ثم ذهب صاحب المطعم إلى المطبخ وأحضر فنجان قهوة عربية قدمه بترحيب بادٍ إلى رجل الأمن ـ زبونه الصديق.

يمكن أن يفسر كل من فعل التلفظ بالتصريح الذي يعبِّر عن اتجاهات سلبية والتساهل بسماع الآخرين يتلفظون بتصريحات كهذه من خلال انتشار أوالية العزل. هنا يقام تلقائياً عزل مكاني ما بين التصريح السلبي والمستهدف منه، الأمر الذي يتيح التفريق الممكن بين مستويي التصريح: المستوى الانفعالي اللفظي والمستوى العملي، إذ يُحْصَر التصريح السلبي إلى حد بعيد بالمستوى الأول، المعني أساساً بالتعبير الانفعالي اللفظي، وليس هناك سوى اهتمام ضئيل بالانتقال بالتصريح إلى المستوى الآخر المتمثل بالفعل والتنفيذ. تخلق هذه النزعة، عميقة الجذور ثقافياً، للعزل والتساهل اللاحق تجاه التعبير السلبي مدى يمكن استعماله لتعزيز التعبيرات التفريجية(*)، والفكرية، والأدبية، والدرامية، والجمالية. فالدرامي أو الجمالي الحقيقي يتم التعبير عنه وتثمينه فيما يتجاوز الاعتبارات الخلقية: أي فيما يتجاوز الطيب والسيئ.

ـ التحيّز في مقابل التحامل

إذا كان المستوى واسع المدى للتعبير السجالي في الخطاب العربي هو إلى حد بعيد دالة العزل، يمكننا عندها التشديد على التمييز ما بين التحيز (Bias) والتحامل (Prejudice) وتوصيفهما. غالباً ما تلتبس الحدود بين هذين المصطلحين باعتبار أن كليهما يمكن أن يستبدل واحدهما بالآخر. يميل **قاموس أكسفورد الأمريكي** (٢٠٠٣) إلى تعريف التحيز للتشديد على مظهر أو رأي، «حيث يبدي أو يتميز بتحريف غير مبرر في الحكم، يتصف بدرجة عالية من الذاتية... إنه نزعة تصدر الحكم غير المحابي» أما تعريفه التحامل فهو أمْيل إلى التجربة: «إنه إلحاق للأذى أو للضرر الناجم عن حكم أحدهم أو فعله الذي يتجاهل حقوق شخص ما ... إنه انعدام التساهل أو التمييز المجحف بحق شخص أو جماعة، وخصوصاً على صعيد العرق، أو الدين أو النوع الاجتماعي». إلا أن هناك تعريفات قاموسية تنزع إلى الخلط ما بين المصطلحين، من مثل التعريف التالي للتحامل، الذي «هو حكم معاد أو فكرة مكونة بدون سند من معرفة كافية أو فحص للوقائع». **قاموس نيلسون الكندي** (*Nelson Canadian Dictionary*) (١٩٩٧) قد تعطي أوالية العزل تمييزاً قاطعاً بين المصطلحين بسبب فصله للتفكير عن العمل.

(*) تفريجي (Cathartic) هو البوح بدون خوف عن المشاعر المحتقنة والانفعالات المصحوبة بالمعاناة وصولاً إلى التحرر النفسي منها وما يتلوه من الارتياح، نظراً إلى التعاطف الذي يحظى به من باح بمشاعره من قبل شخص متفهم (المترجم).

ولكي يكون ذا معنى ضمن السياق الذي تشتغل فيه أوالية العزل بقوة، يمكن فهم التحيز بشكل أفضل باعتباره يميل إلى حكم غير منصف، واعتباطياً وشديد الذاتية على المستوى الفكري واللفظي، بينما يحيل التحامل أساساً على التمييز على مستوى السلوك أو الانفعال الشديد. وهكذا يمكن أن يتم التحامل من خلال تنفيذ طاقم من النظرات المتميزة، بما يجعل الشخص صاحب هذه النظرات متحيزاً ومتحاملاً في آن معاً. كما يمكن أن يتم التحامل بدون أن يحمل المرء نظرات متحيزة أو يعلن عنها، أو من خلال إخفاء هذه النظرات. في هذه الحالة، يمكن أن يُدعى المرء ببساطة متحاملاً. ويندرج عن ذلك، بالتالي، أنه يمكن وسم العقل العربي بالتحيز لا بالتحامل، باعتبار أن أسلوبه التصريحي الملتهب في التعبير السجالي يرمي أساساً إلى التعبير عن اتجاه، وأن تعبيراً من هذا القبيل قد يقلل فعلياً من الحاجة إلى التحامل.

قد يندرج عما سبق أنه إذا كان العقل العربي أميل نمطياً إلى التحيز منه إلى التحامل، فإن شطراً كبيراً من التعبيرات العربية العدائية الفردية منها كما الجماعية يتعين فهمها بالتالي باعتبارها أقل خطورة مما قد يبدو.

سادساً: العزل ما بين كميّة صُغرى وكميّة كُبرى

لا تتبع زيادات كمية شيء معين أو نقصانها مجرد تغير تراكمي أو طولي، وإنما هي تتجلى بالأحرى بتغيرات كيفية عند نقطة معينة من التغير الكمي. يشكل التغير من الكمية إلى الكيفية جزءاً أساسياً من العملية الجدلية كما اقترحها هيغل في الأصل[١٢]. قدم إنغلز مثالاً عن هذه العملية في كتابه بعنوان **جدليات الطبيعة** حيث يقترح أن تأثير الحرارة في الماء في الطبيعة هو تحول جدلي من الكمية إلى الكيفية[١٣]. فالتغيرات في كمية الحرارة التي تصل إلى الماء ينتج منها عند نقطة معينة تغيرات كيفية: جليد، أو سائل، أو بخار تتصرف بشكل مغاير. وتتصرف النقود، تبعاً لإنغلز، بطريقة موازية. فكسب شخص لمبلغ صغير من المال قد لا يكون له تأثير كبير في حياته، ولكن كسب مبلغ كبير سوف يجعل منه مليونيراً، وهو ما يولد تغيراً نوعياً في أسلوب حياته، وكيف يقيم صلات مع الناس، وكيف يتواصل الناس معه. وبالتالي، فالتغيرات الكمية في الطبيعة أو المجتمع تتبع مجرى تطور خطي إلى حد معين فقط، وذلك قبل أن تمر بتحولات كيفية.

(١٢) G. W. F. Hegel, *The Encyclopaedic Logic* (Indianapolis, IN: Hackett, 1991). (Original work published 1817).

(١٣) Friedrich Engels, *Dialectis of Nature* (New York: International Publishers, 1963). (Original work published 1891)

يمكن رؤية الوعي الضمني لهذه العلاقة الجدلية في الطرق التي يتعامل بها الناس عالمياً مع كميات النقود المتباينة، إذ يتم التعامل مع مبالغ مالية صغيرة بطريقة مختلفة نوعياً عن طريقة التعامل مع كميات كبيرة. على سبيل المثال قد يدفع أحد أعضاء جماعة من الزملاء يتناولون القهوة معاً كل فاتورة الحساب بدلاً من قيام النادل بجمع المبلغ المترتب على كل فرد على حدة. وفي المرة التالية التي تذهب فيها الجماعة لتناول القهوة، يقوم عضو آخر بالدفع. وبالمثل، فالسلف الصغيرة بين الأصدقاء قد لا ترد عينياً، وإنما يغلب أن تتم مبادلتها مع الوقت بصيغ أخرى أو هدية. فالتبادلات والمقايضات الرسمية تتم فقط في حالة الكميات الكبيرة من النقود. يمكن رؤية نقاط التمييز من هذا القبيل التي تتم ضمن الزيادات الكمية أو تناقصها بمنزلة عملية تكوين فئات نوعيّة معزولة يمكنها اكتساب معانٍ اجتماعية جديدة.

أفضل ما تتجلى النزعة إلى إجراء تمييزات نوعية عند التعامل مع النقود في عملية التدوير. ففي التبادلات المالية في الأعمال بين العرب، يتم عادة تجاهل المبالغ الضئيلة أو هي تُدَوَّر إلى أدنى رقم صحيح من قبل البائع. فالعقل العربي أكثر ارتياحاً في التعامل مع المبالغ الكلية منه في التعامل مع النثريات، وخصوصاً عندما يكون المبلغ الذي يتعدى حدود المبلغ المدور عديم القيمة عملياً. وبالتالي فالأسعار الدعائية المعلنة في بيع السلع في أمريكا الشمالية والتي تتجنب التدوير عن عمد بغية إيهام الزبائن بعرض فروق نوعية في الأسعار (من مثل ٤,٩٥ دولار أو ٩,٩٠ دولار بدلاً من عرض ٥ أو ١٠ دولارات) تعمل ضد جدلية التدوير إلى فئات سعر كلية والبحث عن النقطة التي تبرز معها فروق نوعية أو أصيلة. فالفروق النوعية تخلق فئات أو وحدات بعضها معزول عن بعض.

يمهد في تدوير العملة وتجنب الحسابات في حالة المبالغ الصغيرة لبناء علاقات نوعية أو حمايتها في التفاعلات بين الشخصية. وبالتالي فمن الواضح أنه حين يلجأ الناس إلى الحسابات المالية في التفاعل ما بين الشخصي، فإنهم يفضلون الطابع الرسمي على التبادل مما يقلل من نوعية التبادل العاطفية، إذ تنزع الروابط العاطفية من مثل الصداقة والزمالة، والروابط الأسرية، إلى أن تكون روابط نوعية يمكن الحط من قدرها من خلال التكميم المعمم. وهو ما قد يفسر لماذا تنزع بطاقة السعر عن الهدية؛ إذ المقصود بالهدية هو الحفاظ على النوعية أو تعزيزها، وليس لفت الانتباه إلى مقدار ما أنفقنا.

عند متابعتي دراستي الجامعية في كندا، كنت زبوناً منتظماً لمطعم يملكه مهاجر لبناني. وعندما كنت أدفع ثمن وجبتي كان المالك يدوِّر دوماً السعر العادي بخفضه لصالحي، حيث يصبح مبلغ ستة دولارات ونصف الدولار ستة دولارات فقط. وعندما تكون الفاتورة أحياناً أقرب إلى التدوير بالزائد (من مثل ٧,٨٥ دولار) كان يدور لمصلحته مع التفاهم ضمناً بأنه

يحتاج للاحتفاظ بالفكة للزبائن الآخرين الذين يدفعون كامل مبلغ الفاتورة. لم يكن القصد من هذا التدوير في الأساس أن يوفر علي نقوداً، إذ إن المبلغ لم يكن يعتد به. كان التدوير واقعياً عبارة عن تصريح يقول بأن المبلغ الزهيد «لا يعتد به بيننا» كما يقولون في لبنان (مش بَيْناتنا)، أو، بمعنى آخر، هناك صداقة نوعية بيننا يتعين حمايتها من عنعنات الحسابات. كما يعبر لنا المعنى الضمني بالقول بأن المبالغ النقدية الصغيرة يتعين التضحية بها أو إلغاؤها للحفاظ على هذه العلاقة النوعية.

ينزع العقل العربي، ربما أكثر من أي ثقافات أخرى، إلى التشديد على الجدليات لإنجاز تمييز قاطع بين السامي وغير السامي، لذلك قد يضحي بكمية النقود الضئيلة حفاظاً على الطبيعة السامية للنوعية من أن تطالها العدوى المادية. يبدو أن العقل العربي لديه حساسية خاصة للتمييز بين ما يشكل كمية صغيرة أو كبيرة وإلى الحد الذي تتحول معه الكمية إلى النوعية. يقدم التوضيح أدناه التنفيذ العربي الماهر لهذا التحول.

ـ قلب الكمية إلى كيفية

ينزع التكميم، كما سبقت مناقشته، إلى إسباغ الطابع المادي على العلاقات بين الشخصية، وإضفاء الطابع المادي الرسمي عليها، والحد من تساميها. وهو ما يلاحظ في الطريقة التي يتم فيها التعامل مع القروض الكبيرة بأسلوب تعاقدي ورسمي. وبالتالي فهناك، دوماً فائدة مكتسبة في إحلال العلاقات النوعية محل العلاقات الكمية. إلا أنه بالاضافة إلى الدوافع، المبينة فيما تقدم، والتي تضفي الطابع الإنساني (على العلاقات) هناك دوافع أخرى لهذا التحويل يمكن أن تشمل كذلك المصلحة الذاتية، أي الطمع والتلاعب. يمكن أن تستغل هذه الغايات الجانحة التحويلات من الكم إلى الكيف لتحقيق مقاصدها مستغلة التأكيد الثقافي على بعض المعايير النوعية. يوضح المثال التالي عملية التحويل هذه لغايات أنانية.

قمت بزيارة لبنان عدة مرات، في فترة الحرب الأهلية، ١٩٧٥ ـ ١٩٩٠، عندما كان البلد في حالة غليان مستمرة. وبعد تسجيل اسمي على المطار، كان يحدد لي سيارة تاكسي. وحيث إن التاكسي لم يكن لديها عداد كيلومترات، فلقد درجت على اتباع العادة المعتمدة لسؤال أحد رجال أمن المطار أن يخبرني عن السعر المفروض لنقلي إلى وجهتي. وبعد ركوبي التاكسي بقليل، يبدأ سائق التاكسي بالتعبير عن شكاواه من الأوضاع الصعبة التي يمرون بها هو وزملاؤه السائقون ومعاناتهم في التعامل معها. وبعد تقديمه لهذه الصورة المأسوية، يتحول إلى شرح الوضعية في لبنان موجهاً تحليله باتجاه موقف يعتقد أنني أتبناه، انطلاقاً من تخمينه لموقفي بناءً على اسمي وبالتالي انتمائي المرجَّح. وكنت في إجاباتي أوجهه إلى المواقف التي أؤيدها كي أدفعه إلى التعبير عن آرائه ـ معبِّراً عن ذلك بحماس. وكنت بعد وصولي إلى مكان إقامتي

أعطيه مبلغ تسعيرة النقل من المطار مع إكرامية سخية، كان يرفضها بتهذيب. وعندما كنت أسأله عن تسعيرة محددة، كان يتهرب قائلاً أنه ليس مهتماً بالنقود، وإنما ما كان يهمه في المقام الأول هو وصولي بسلام. إلا أنه في النهاية، كان يوافق على ضعف تسعيرة المطار الرسمية على الأقل.

مهمة نقلي إلى بيتي، في الرواية السابقة، هي أساساً مهمة مُسَعَّرة كمياً. فهناك مسافة محددة وزمن مسعّر كمياً، ومعدلات كمية أو وحدات يدفع السعر على أساسها الإجمالي، مما يحدده عدّاد المسافة. ولكن خلال نصف ساعة من النقاش المعد مسبقاً، كان السائق ينجح في تحويل هذا التدبير الكمي إلى تدبير نوعي محض. ففي نهاية الرحلة، لم يعد مجرد غريب مستأجر لمهمة عملية؛ وإنما هو يحتفل حالياً بوصولي سالماً ولم يعد يقبل مجرد تعرفة نقل وإنما هو يقبل هبة من قبل أحد معارفه المعني بمساعدته في شدته.

هناك تحول آخر كذلك يحدث في هذه الحالة؛ إذ إن استئجار سيارة تاكسي يمكن وصفها عملية تعاقد رسمي. إلا أنه في هذا الحالة تمكن السائق من تحويل علاقة التعاقد الرسمي إلى علاقة شخصية غير رسمية، إذ تحدد الوضعية القانونية الرسمية القضية وتبينها بدقة شبيهة بدقة الحسابات الرقمية. بينما تحويل تدبير تعاقدي رسمي إلى تدبير شخصي غير رسمي يؤدي إلى منظور نوعي يجعل من الممكن أن يصبح شخصياً، وعفوياً، وذاتياً، وعاطفياً، وخصوصياً، ونابضاً بالحياة.

في كل المجتمعات والثقافات بإمكان التحول من الكمي إلى النوعي أن يتجسد كذلك فعلياً في سلوك احتيالي. علمت، من خلال، أحد معارفي، عن نصّاب عربي محترف تمكن من اختلاس مبلغ كبير من المال، من قريبه الذي كان مهنياً ورجل أعمال متمرس يعيش في كندا. تمثلت استراتيجية هذا النصاب، في بناء علاقتين نوعيتين استعملهما لوضع اليد على قريبه. بنيت إحدى العلاقتين من خلال غرس حس التضامن العائلي، إذ بعد لقاء ابنَي العم اللذين لا يكادان يعرفان بعضهما بعضاً، بدأ النصّاب حملة من صلات عائلية مكثفة حول ابن عمّه، وأسرته وبعض أقاربه من خلال الاتصالات الهاتفية بمناسبة أعياد الميلاد، وتقديم الهدايا للأولاد، كما تقديم هدايا صغيرة أو أزهار، وشوكولاته، وما شابه. تحولت هذه الاتصالات المتعددة، والسطحية فعلياً، تدريجياً في ذهن الضحية إلى حسّ نوعي بالهوية الأسرية والتضامن والثقة الأسرية. أما العلاقة الثانية فتمت من خلال غرس هذا النصّاب نوع من الإشعار بالعظمة والأهمية المهنية المتعلقة به. كان ذلك من خلال تدخين أغلى أنواع السيجار، والكلام عن قيامه ببناء مشاريع بعدة ملايين من الدولارات، وهو ما أعطى الانطباع النوعي للمسائل المالية والذي خفض من قيمة كمية المال التي سأل ابن عمه في النهاية أن

يوفرها له. وقعت الضحية، نظراً إلى ميلها الثقافي العربي نحو ما هو نوعي (على حساب ما هو كمّي)، في فكيّ كماشّة نوعية: الترابط العائلي والمبالغ المالية الضخمة. وكنتيجة لهذا التحول، قام هذا الأخير بتحويل مبلغ كبير من المال إلى ابن عمه النصّاب، بدون أي ضمانات حماية قانونية.

خلاصة القول، يشكل التحول الجدلي من الكمي إلى النوعي أيضاً جزءاً من عملية بناء الفئات، ويمكن استعماله لأغراض متكيفة اجتماعياً أو جانحة. يضاف إلى ذلك، أنه يبدو أن العقل العربي يمتلك حساسية مفرطة لهذا التحول، ومهارة استثنائية في تحديد نقطة هذا التحول التي تميز فعلياً الفئات ضمن تدرج متصل أو تعزلها. تنشد هذه المهارة المعرفية، في أحسن حالاتها، تحقيق غاية أنسنة العلاقات. إنها في الحقيقة، تجعل السخاء ممكناً حيث يتطلب سلوك السخاء المتكيف اجتماعياً تمييزاً جدلياً في إدراك الشخص لماله. فإذا تمسك المرء بإدراك مستمر لكل المال باعتباره «مالاً» (أي ملكية غالية) يصبح عندها السخاء مستحيلاً. يمكن البرهنة على هذه المعاملة الفئوية للمال عند إدراك شخص ما باعتباره ضيفاً، إذ يوضع الضيف في فئة نوعية تدفع المضيف العربي إلى الانخراط، بشكل قهري (لامندوحة عنه) في أفعال كرم تتصف بالإسراف.

رأينا في المقطع السابق قمة جبل الجليد فقط، إذ يتخذ هذا التحول، في أسوأ حالاته، أكثر الاستخدامات المدمرة في المنظومة الإدارية البيروقراطية حيث تتحول العلاقات الرسمية إلى علاقات غير رسمية (شخصية)، إذ تتخذ الإجراءات الرسمية في المنظمات الحكومية أشكالاً مجردة وبنى عامة يقصد بها حماية مصالح المجتمع. يؤدي استبدال العلاقات الرسمية بعلاقات غير رسمية تقوم على الروابط والتبادلات الشخصية، لا محالة إلى الفساد وانهيار المؤسسات الحكومية. ويتفاقم فقدان مناعة المؤسسات العربية بدرجة أكبر تجاه هذا النمط من التحول من خلال الإدراك المنعزل للناس باعتبارهم إما أصدقاء وإما غرباء، حيث يقوم غالباً تمييز فئوي ما بين المعارف (الأصحاب) وبين الغرباء. وغالباً ما يقوم هذا التمييز على أسس اعتباطية محضة أو عابرة، من قبيل أنه سبقت معرفة هذا الشخص، أو أن لهما صديقاً مشتركاً. فمع الصاحب، يتعين أن يكون المرء مهذباً، شريفاً، كريماً ومساعداً، بينما يكون مع الغريب رسمياً، متباعداً، وشكاكاً. وعندما يدخل أحد الزبائن في فئة صحبة الموظف الرسمي يصبح هذا الموظف أقل مناعة تجاه إجراء تنازلات له على حساب القانون. سوف نعود ثانية إلى هذه القفزة الفئوية في اتجاه العلاقة غير الرسمية وما ينجم عنها من تعريض الإجراءات الرسمية للأذى، في الفصل العاشر.

سابعاً: هل هناك قصور عربي في قلب النوعية إلى كمية؟

قد تكون المهارة العربية في قلب الكمية إلى نوعية في العلاقات ما بين الشخصية أكثر بروزاً أو أكثر تطوراً من العكس، أي تحويل النوعية إلى كمية، إذ يمكن التعبير عن وجدانية قوية (وهي نوعية ذاتية خالصة) في مجموع عددي لموضوعات منفصلة عن بعضها. على سبيل المثال، لكي يبين العربي أهمية تجمع عام معين، فإنه يلجأ إلى تضخيم عدد الأشخاص الحاضرين. فالعدد المضخم الذي يمكن أن يتعرض لاعتباره كذبة، يهدف إلى إعطاء الانطباع بالأهمية أو الوفرة.

جعلت التيارات الاجتماعية المعاصرة في الغرب من اليسير تكميم العلاقات النوعية التقليدية. على سبيل المثال، إن مفهوم الجار يمكن راهناً تفريغه من صيغته النوعية البارزة، وبالتالي تقديره كمياً، إذ تدنت أهمية الجيران بشكل صارخ، مع انتشار الوكالات الرسمية ومنظومات الاتصال التي يمكن أن تلبي كل حاجات المرء المادية، وكذلك من خلال تحقيق الحاجات الاجتماعية بالتواصل مع آخرين بعيدين ولكنهم أكثر فاعلية وملاءمة، وبالتالي أصبحت علاقة «الجيرة» النوعية التقليدية أسهل قابلية للتكميم.

عندما انتقلت مع أسرتي إلى بيت بُني حديثاً، تعاون الجيران على مشروع بناء سياج للحدائق الخلفية لبيوتهم وتقاسم النفقات. وبما أن جيراني المباشرين لأحد جوانب منزلي أعلنوا أنهم غير مهتمين ببناء سياج، تعين علي أن أدفع ٢٠٠ دولار إضافية بدلاً من حصتهم من كلفة سياجنا المشترك. وخلال السنوات الاثنتي عشرة التي تلت، كانوا لا يكادون يكلموننا، مكتفين بالتحية العابرة. وبدون حادثة السياج تلك، كان يمكن لتفاعلنا أن يمتد إلى ما شاء الله بالاكتفاء بالقول «إنه يوم جميل»، وما عدا بعض الدردشات العابرة، إذ لم يكن لدينا شيء مشترك. وهكذا، فمن منظور التكميم، كان جاري يرى أن دردشات الجيرة هذه أقل قيمة من مبلغ ٢٠٠ دولار كلفة السياج التي وفرها على حسابي (أي ١٦,٦٠ دولار في العام). من الطريف أن نذكر أن مبلغ ١٦,٦٠ دولار سنوياً من أجل جيرة سطحية لا لزوم لها، قد تمثل فعلياً قيمة مبالغاً فيها مقابل علاقة نوعية تافهة.

يبدو على مستوى السلوك الاجتماعي والتنظيمي، أن التحول من النوعية إلى الكمية لا يزال قاصراً عند العرب، إذ إن الحماس لزيارة الأصدقاء والأقارب قد يستتبع تطوير السير المنظم، والشوارع الفسيحة التي تجعل فعل الزيارة أكثر ملاءمة. وفوق ذلك، فإن التوكيد الذي يضعه العرب على أهمية المجال الشخصي قد يستلزم بدوره بناء أرصفة عريضة في المدن المزدحمة. ونظراً إلى فوضى السير ورداءة الأرصفة في المدن العربية يبدو أن تحويل النوعية إلى كمية كان أقل نجاحاً في تخطيط المدن عربياً.

أما على مستوى التعبير اللفظي عن العدوان، فيبدو أن هناك أيضاً قدرة عالية لتحويل النوع إلى الكمّ. من الشائع في الوطن العربي شتم أحدهم من خلال تسمية «ابن الكلب» أو «ابن العاهرة» بما يمكن زيادته إلى شتيمة «ابن ستين كلب» في حالة مشاعر العداء المفرط أو الاحتقار. في عام ١٩٩٩، عَبَّر وزير حكومة أحد البلدان العربية في مؤتمر صحفي عن إهانته المزدرية لقائد عربي من خلال تسميته «ابن ستين ألف (60,000) عاهرة».

ثامناً: العزل ما بين عدوان صغير وعدوان كبير

تمتد قدرة العربي على تمييز التحولات من الكمية إلى النوعية والاستجابة لها إلى مجال التعبير عن العدائية. كما أن التعبير الفيزيقي والانفعالي عن العدائية في التفاعلات ما بين ـ الذاتية تتم إدارته جدلياً في الحياة الاجتماعية في كل الثقافات. حيث يعزل التعبير ذو المستوى المنخفض عن العدائية عن المستوى العالي منها بوضعه في مرتبة مغايرة، إذ يشكل التعبير ذو المستوى المنخفض عن العدائية النقطة التي يصبح دونها هذا التعبير مقبولاً أو قابلاً للاحتمال. أما المستوى العالي من العدائية فهو يشكل النقطة التي تصبح العدائية بعدها غير قابلة للاحتمال مما يستجاب له بالتوجس، وتصاعد القلق، والعدوان المضاد.

للتعبير متدني المستوى من العدائية وظيفتان: فهو **أولاً**، يحصر التعبير عن العدائية في حدود آمنة أو ضمن منطقة آمنة؛ وهو **ثانياً**، يشجع التعبير عن العدائية بدلاً من قمعها (مما يولد التفريج) للتعبير عن العدوانية. فالأفراد أو الجماعات التي تستجيب للتعبير العدائي تبعاً لخط مستمر غير متمايز (بمعنى أن كل أشكال العدوانية تدرك كذلك، وبالتالي فكل عدوانية تعد سيئة) يتعرضون لخطر قمع الأشكال الخفيفة والمعافاة من العدوانية، أو كبتها، أو إنكارها (التنصل منها). اللاتسامح غير المحدود أو قمع كل أشكال العدوانية يمكن أن يؤدي إلى تراكمه وبالتالي إلى تفجره نحو الخارج أو نحو الداخل على شكل تدمير ذاتي.

بيّنا في الفصل السابق، أن المستوى العالي من النزعة التعبيرية اللفظية والموقف من الآخرين عند العرب هي على ارتباط بالاستعمال الموسع نسبياً للتفكير المجرد والفئوي. ينزع هذا الطلب على التعبير اللفظي والانفعالي العالي نسبياً إلى زيادة التساهل العربي تجاه التعبير العدواني والعدائي. وبمقدار ازدياد هامش العدوان المقبول، فسوف يزيد التعبير الآمن عن العدوان (من دون التورط في مشكلات) ضمن حدود التسامح الاجتماعي، وبالتالي فإنه يخدم هدف التفريج الانفعالي. وهكذا، وبفضل التساهل النسبي في العدوان بين الشخصي، يحوز المشاركون في الثقافة العربية أفضليةً توفر سبلاً متعددة للتعبير العاطفي واللفظي المعرفي التي تعزز التفريج الانفعالي. ومن المتوقع أن تفرِّغ سبل التفريج هذه، المنظمة معيارياً، باستمرار

حالات العداء بحيث يحول دون تراكم العدوان. ومع أن أشكال التعبير عن العدوان قد تختلف بين النوعين، وخصوصاً فيما يتعلق بالعدوان الجسدي، إلا أن النوعين الاجتماعيين يبديان نزوعاً متشابهاً وقوياً نسبياً للتساهل حيال العدوان «المدجن اجتماعياً». قد يفسر هذا التفريج المنتظم للعدوانية المتراكمة غياب حالات القتل الجماعي العشوائي في المجتمعات العربية. أما القصف العشوائي الذي قد يستهدف المدنيين في بعض البلدان العربية فإنه يعود إلى الاضطراب السياسي ذي الدوافع المغايرة عن القتل الجماعي العشوائي الذي يحدث في الغرب، في مواقع العمل والمدارس.

قد يكون من المهم، في الخلاف حول القتل العشوائي الجماعي، الإشارة باقتضاب إلى عامل آخر ربما يكون مسؤولاً كذلك عن الغياب المفترض للقتل الجماعي العشوائي في المجتمعات العربية، إضافة إلى عامل التفريج الانفعالي. يتمثل هذا العامل بتأثير الأسلوب الإيبيستمي العقلاني الذي يربط الاتجاهات والاستجابات الفردية بقيمة اجتماعية مجردة، أو بمقاصد اجتماعية. يتيح هذا الارتباط المجرد المجال لانتقائية عقلانية للمستهدفين في التعبير عن العدوانية. بينما تزاح في القتل الجماعي العشوائي على أناس مستهدفين، بدون أي اعتبار لمسألة ذنب الضحايا، أو عدالة استحقاق العقوبة، أو الغايات السياسية لفعل القتل. سبق أن تم الرجوع إلى مسألة عشوائية التعبير العدواني، أو مدى ملاءمة المستهدفين لهذا العدوان بوصفه «**عدواناً خبيثاً**» وذلك بالمقارنة بلامبالاة الخلية السرطانية بسياقها البيولوجي (استهداف غير انتقائي بدوره)(١٤)، إذ جرى تحليل العدوان الخبيث انطلاقاً من السببية المعرفية ـ الاجتماعية، وليس السببية الطبية العقلية (كما تجري العادة): أي انطلاقاً من الغفل (الاجتماعي) وانعدام تجريد التعبير عن العدوان.

تاسعاً: العزل ما بين الحسن والأحسن

في سياق نزوع العرب إلى التعبير التوكيدي، أعطى باتاي مثال استعمال صيغة التفضيل في التعبير عن الصيغة الإيجابية البسيطة (من قبيل القول، «الأحسن» بدلاً من «الحسن»)(١٥). فإذا أُخذ استعمال صيغة الأحسن بدلاً من الحسن من منظور العزل، فإنه يتجاوز التعبير التوكيدي للدلالة على تمييز فئوي في إدراك الحسن والحسن «الكبير». وهو ما يمكن تبيانه عملياً من خلال أحد الأمثلة، إذ عرض كندي عربي سخي ولكنه ليس ثرياً، استعمال مكتبه بدون مقابل لأعضاء مجلس إدارة رابطة عربية، إذ طلب منهم فقط إضافة بعض الأثاث البسيط، وتقديم

(١٤) Alexander Abdennur, *Camouflaged Aggression: The Hidden Threat to Individuals and Organizations* (Calgary, AB: Detselig, 2000), chap. 4.

(١٥) Patai, *The Arab Mind.*

القهوة واستعمال المكان. رحب أعضاء الرابطة مبدئياً بهذا العرض، حيث إنهم صادفوا صعوبة في إيجاد مكان للاجتماع. ولكنهم بدلاً من ترسيخ الاستخدام الملائم للمكان انسحبوا تدريجياً واجتمعوا في مكان آخر قبل أن يسترد المالك مكتبه.

قد يكون العامل الكامن وراء هذا السلوك غير الإيجابي وغير المتعاون هو أن هذا العرض الطيب لم يأت من شخصية كبيرة. فلو أن المتبرع كان ثرياً لكنا توقعنا أن ينصاع أعضاء مجلس الإدارة لشروط العرض. ولكن المتبرع كان غير ثري مثلهم وبالتالي فعرضه الحسن لا يمكنه بلوغ الأحسن. كما أن التشابه ما بين المتبرع والأعضاء يثير كذلك مشاعر التنافس معه، بينما أن المتبرع الثري لا يتساوى بهم كي يعد منافساً. قد يسبغ هذا العزل الفئوي بطابعه السلوك السياسي العربي من خلال إثارة التنافس الحاد بين المتسابقين على الخضوع للطغاة الذين يُنظر إليهم على أنهم يمتلكون «أكبر» مقدار من السلطة والثروة. كما أن هذا العزل الفئوي قد يكمن خلف انتظار القائد المحسن الكبير الذي يجعل منه موقع السلطة الكائن الأسمى الذي لا يجارى.

يمكن ملاحظة هذه الدينامية، التي عُرضت للتو، في مجال روابط الجماعات التي لا تهدف إلى الربح. فلو احتاج مؤسسو الرابطة التطوعية إلى الاعتماد أساساً على إسهام الأعضاء لاستمرار الرابطة، فمن المرجح ألّا يحصلوا إلا على مساعدة وولاء محدودَين، إذ عندها لن ينظر إلى هؤلاء المؤسسين إلا بوصفهم أناساً يحاولون الظهور والاستعراض مما يعرضهم لتنافس عدائي. في المقابل، إذا أبلغ المؤسسون الأعضاءَ المحتمل انضمامهم إلى الرابطة بأن لديهم مواردهم الكافية، وبإمكانهم الانطلاق بإمكاناتهم الذاتية، فمن المرجح أن يحصلوا على أعضاء جدد أكثر تعاوناً. وبالتالي يمكن إسداء النصيحة التالية لأولئك الذين يخططون لإقامة مشاريع تطوعية لا تبغي الربح مع جماعات عربية: تأكدوا أن لديكم مواردكم الذاتية الكافية، وأَعلنوا عن اكتفائكم الذاتي حين استقطاب الأعضاء الجدد. وأفضل ما يمكنه التعبير عن ذلك هو ما يلي: «المشروع سيقوم بمساعدتكم أو بدونها»؛ وهو ما يمكن أن يرفع المحسن فوق مستوى المساواة «في الحسن» المُوَلِّد للتنافس واضعاً إياه في مرتبة «الأحسن» التي تفرض التجاوب معه.

تم أعلاه الاقتراح القائل بأن مصدر المساعدة الكبير والاكتفاء الذاتي لمطلق المشروع بإمكانهما خلق تمييز فئوي (مرتبي) ما بين الكبير والصغير. يفرض هذا التمييز (العزل) ردود فعل متباينة: التنافس أو الولاء؟ يمكن كذلك فهم تأكيد العقل العربي على هذا السلوك من منظور المازوشية الجماعية التي يبدو أن النفسية العربية مصابة بها (مما ستتم مناقشته في الفصل العاشر). فالمشاريع الخيرية التي تنتمي إلى الجماعة تنتمي كذلك إلى أفرادها. فمن خلال مهاجمة الفردِ المشاريعَ الجماعية فإنه يهاجم في الآن عينه ذاته هو. وهكذا تُجَنِّب المكانة

العالية المعطاة لمصدر الإحسان، المشاريع الخيرية من التنافس ومن خطر التعرض للتخريب المدفوع بالمازوشية.

عاشراً: العزل ما بين عالمَي الإلهي والدنيوي

أدى التبجيل المسبغ على الشخصيات الإلهية، في التقاليد الإسلامية، إلى بروز عالمين منفصلين: يمت **أحدهما** إلى الإلهي ويمت **الآخر** إلى الإنساني، إذ يسبغ على الإله، والأنبياء، وصحابة النبي محمد صفات التبجيل حيث يحظر تصويرهم في اللوحات الفنية، أو عمل تماثيل لهم، أو تجسيدهم على المسرح أو في الأفلام؛ فقد حرصت التقاليد الإسلامية إلى حد بعيد، على الحفاظ على هذا التمييز النوعي والعزل في الإشارة إلى ما هو إلهي، وذلك بالرغم من النزعات الغربية القوية التي تصر على «أنسنة» ما هو فوق الطبيعة، وعلى جعل العلاقة معه «ذات دلالة وجودية» وشخصية.

الإلهي، أو المقدس، هو كذلك مقر القيم المثالية، التي يسعى الناس إلى الارتقاء إلى مستواها، إذ يتطلب كل من القيمة المثالية والشخص الممثلن مستوى من الفضل والقداسة وإسباغ المسافة عن تمثيلاتهما الدنيوية والعينية. تعطي لقداسة القيم والرموز الدينية احتراماً وقوّة يجعلانها أقدر على مساندة المجتمع كما ذكر دوركايم[16]. تخلق هذه المسافة أو التمييز ما بين عالمَي الإلهي والدنيوي علاقة ثنائية ـ البعد ما بين البشر والأشخاص الذين يجسدون المُثل العليا. صحيح أن «أنسنة» الإلهي قد تجسِّر بعض الاستلابات التي قد تنتج من هذا التمييز، إلا أنه قد يلحق كذلك الأذى بهذه المثاليات، إذ تُكَرَّس المثل العليا أساساً لمصلحة خير المجتمع، وبغية قيامها بهذه الوظيفة، فإنها بحاجة إلى أن تظل مجردة أو متباعدة (ففي اليونانية تشمل مسافة (البعد) أصل كلمة المجرد). مسافة البعد هذه هي ما تساعد الناس على النظر إلى الأعلى، وإلى طلب الإرشاد من الكيانات الإلهية.

فقد تؤدي أنسنة (إسباغ الطابع الإنساني) الشخصيات الإلهية في الأفلام، والمسرح، وبقية العروض الإعلامية ـ حيث يصور المسيح، على سبيل المثال، بمثابة نجم موسيقي، من بين أشياء أخرى ـ إلى إسباغ الطابع المادي (الفردنة، والمأسسة) على الشخصيات فوق الطبيعية الممثلنة، وبالتالي تحط من قدر القيم المجردة المجسدة فيما هو فوق الطبيعة، إذ يؤدي إسباغ الطابع المادي، تبعاً لماركوز، إلى إلغاء التناقض ما بين الأشياء، وبالتالي إلى تراصف وقبول القيم المتناقضة[17].

---

(١٦) Emile Durkeim, *The Elementary Forms of Relegious Life* (New York: Free Press, 1995).

(١٧) Herbert Marcuse, *One-dimensional Man* (Boston, MA: Beacon Press, 1964).

تؤدي حالة التساهل الناجمة عن هذه الموضعة (إسباغ الطابع الموضوعي) إلى تجريد المثل الأعلى من قوته، وتمهد السبيل إلى العدمية الأخلاقية.

يمكن المجادلة بأن التقليد المحافظ على عالم منفصل للمقدس أو الإلهي يمكن أن يسهم في الحفاظ على القيم الاجتماعية التي يشدد عليها عالم المقدس. يصف خوسيه أورتيغا إي غاسيه (Jose Ortega y Gasset) في كتابه **تمرد الجماهير** حالة من التسارع المدفوع بالازدياد العالمي للسكان الذي أنتج نوعية جديدة من العلاقات الاجتماعية كما تتجلى في ملامح «الرجل الجماهيري»[١٨]. يحدد أورتيغا الرجل الجماهيري سيكولوجياً بأنه يتصف بالرضى الساذج عن ذاته وقبولها كأبرز السمات المميزة له، إضافة إلى السماح لنفسه بالحكم على أي شيء واستهلاكه. تفاقمت زيادة النزعة الاستهلاكية والتركز حول الذات في الغرب منذ أيام أورتيغا وصولاً إلى الحالة الراهنة من التسويغ النرجسي للذات والمُتعية التي لم تترك أي حيز للشخص الغربي العادي خارج نطاق تطلعه إلى المتعة والرفاهية.

يمكن أن تستدعي هذه الحالة الراهنة وهذا التسويغ الذاتي المفرط للفرد «الجماهيري» تثميناً مضاعفاً لصفات العزل التي تمت مناقشتها في هذا الفصل، إذ نوقش في هذا الفصل ست استراتيجيات عزل كالتالي: ما بين النية والفعل، وما بين خطط التفكير والفعل، وما بين التصريح والشخص المستهدف به، وما بين الكميات الصغرى والكبرى، وما بين الرسمي والشخصي، وما بين مستويات التسامح بصدد العدوان.

ويمكننا في هذا القسم إضافة إلى ذلك تثمين العزل ما بين عالمَي الإلهي والدنيوي. وقد يكون مناسباً بالتالي، فلسفياً على الأقل، أن تطبع في ذهن أفراد من هذا القبيل بأنه توجد ثقافات أخرى تحافظ على حيز معين فوق متناول الإنسان ـ لا يستطيع الناس الدوس على حرماتها في بحثهم عن إشباع حاجاتهم وشهواتهم الذاتية، وحيث لن تمدهم الشخصيات المقدسة بقيم تلائمهم حسب الطلب، أو تستجيب لهم حسب مزاجهم.

---

(١٨) Jose Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1985) (1st published 1930).

الفصل الخامس

غواية اللغة العربية

يتبنى باتاي وجهة النظر القائلة بأن اللغة العربية تمارس تأثيراً عاطفياً وتوحيدياً على الناطقين بها بوصفها لغتهم الأم. وهو يفسر هذا التأثير من خلال ما يسميه «السحر» الغامض الذي يمكن لهذه اللغة أن تمارسه على مستمعيها، وهو ما يتجاوز التنوع السياسي، والجغرافي، والإثني بين العرب. ويكتب قائلاً: «بإمكاني الشهادة بناء لتجربتي الشخصية أنه لا توجد لغة أخرى أعرفها يمكنها أن تقارب العربية من حيث قوتها البلاغية، وقدرتها على التغلغل مباشرة إلى الانفعالات، فيما يتجاوز الفهم الفكري وما يسبقه، وبحيث تمارس تأثيرها عليهم. يمكن مقارنة العربية، على هذا الصعيد، بشيء واحد فقط ألا وهو الموسيقى»[1].

تنزع اللغة، بكونها وسيلة نقل الأفكار في ثقافة معينة، إلى فرض البنى الإيبيستمية الخاصة بها، إذ يمكن لبنية اللغة أن تحدد تفكيرنا، وتؤشر بالتالي إلى كيفية رؤيتنا العالم من حولنا. كما يتم الرجوع إلى هذه الرؤية المعروفة باسم «فرضية النسبية اللسانية» بتسمية فرضية سابير ـ وورف (Sapir-Whorf)، اللذين كانا الأكثر تأثيراً في نشرها[2].

حاول وورف وآخرون أن يبينوا أن مختلف مقاطع اللغة تفرض «أساليب معرفية» على طريقة تصنيف الناس عالمَهم إدراكياً ومفاهيمياً، وتحدد بالتالي تجارب الناطقين بها. على سبيل

---

(١) Raphael Patai, *The Arab Mind*, 3rd ed. (New York: Charles Scribner, 1983), p. 48.

(٢) Edward Sapir, *Culture, Language and Personality: Selected Essays*, edited by David Mandelbaum (Berkeley, CA: University of California Press, 1962) (Original work published 1928), and Benjamin Whorf, «A Linguistic Consideration of Thinking in Primitive Societies,» in: John B. Carroll, ed., *Language, Thought and Reality: Selected Writings of B. L. Whorf* (Cambridge, MA: MIT Press, 1956).

المثال، طبق كل من كورودا، وهاياشي، وسوزوكي، بغية استكشاف ما إذا كان الناس من ثقافات مختلفة يفكرون بأساليب مختلفة عندما يستجيبون إلى أسئلة استقصاء بلغتين مختلفتين(٣)، استبياناً للاتجاهات بلغتين على عيّنة ثنائية اللغة (يابانية وأمريكية) من الطلاب اليابانيين والأمريكيين في كل من اليابان وهاواي. واتضح أن اللغة تؤثر في معظم الإجابات عن أسئلة تتضمن إجابات الفئة الوسطى، «هذا يتوقف على» (عدم القطع لا سلباً ولا إيجاباً). وعندما طُلب إلى الطلاب اليابانيين الإجابة عن أسئلة بالإنكليزية، أصبحوا أكثر حزماً في إجابتهم وأكثر ميلاً إلى اختيار الإجابات القاطعة «نعم» أو «لا» بدلاً من اختيار إجابة الفئة الوسطى. إلا أنه عندما كانت الإجابة تتم باليابانية، بدا كل من الطلاب اليابانيين والأمريكيين غير قاطعين وأكثر ميلاً إلى اختيار إجابة الفئة الوسطى. وهكذا يصبح الأسلوب المعرفي مثبتاً في استعمال اللغة.

لم يكشف البحث في المنشورات حول فرضية سابير ـ وورف إلا القليل من الدراسات التي تركز على اللغة العربية، إذ أعطى كورودا وسوزوكي ثانية استبيان الاتجاهات السابق في إحدى الدراسات لطلاب يابانيين وأمريكيين(٤)، مع إضافة عيّنة من الطلاب العرب الذين يدرسون في الجامعات الأمريكية. كشف تحليل النتائج أن كل الجنسيات السابقة أجابت بطريقة مغايرة عن السؤال ذاته عندما طرح بلغة أجنبية في مقابل إجابتهم عنه بلغتهم الأم. كان فارق النسبة المئوية لدى الذين اختاروا فئة الإجابة الوسطى عند الإجابة باللغة الأم واللغة الأجنبية هو الأكبر بين اليابانيين وأدنى منه بين الأمريكيين، والأدنى إطلاقاً بين العرب. إلا أنه ظهر، في كل الحالات، أن تفضيل إجابة الفئة الوسطى يتوقف على لغة المستجيب المستعملة، أكثر من توقفه على جنسيته. وهكذا، شجعت اللغة اليابانية اختيار إجابات الفئة الوسطى، بينما لم تشجع اللغة العربية هذا الاختيار، وأتت اللغة الإنكليزية في موقع وسط بينهما.

تدل معطيات الأبحاث السابقة على أن اللغة العربية هي تصنيفية فئوية إلى حد بعيد، وهو ما يتماشى مع أسلوب إيبيستمي عقلاني. كما وجد أن اللغة العربية تنحو نحو التفكير المضاد للواقعية (Counterfactual) (أي التفكير على قاعدة: إذا... فإن) الذي يمكن إلحاقه بالفروق بين اللغات. يتمثل التفكير المضاد للواقعية باستخلاص الاستنتاجات من الجمل غير الصادقة واقعياً، وإنما يفترض بها أنها كذلك (صادقة واقعياً)، من قبيل، «لو أن عدد الطلاب في المقرر الدراسي كان أقل، لكنا تعلمنا بشكل أفضل».

---

(٣) Yasumasa Kuroda, Chikio Hayashi, and Tatsuzo Suzuki, «The Role of Language in Cross-national Surveys: American and Japanese Respondents,» *Applied Stochastic Models and Data Analysis*, vol. 2, nos. 1-2 (1986), pp. 43-59.

(٤) Yasumasa Kuroda and Tatsuzo Suzuki, «Language and Attitude: A Study in Arabic, English and Japanese on the Role of Language in Cross-cultural Thinking,» in: Donald M. Topping, Doris C. Crowell and Victor N Kobayashi, eds., *Thinking across Cultures* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Publishers, 1989).

دلت البيانات المأخوذة من سلسلة من المهام غير الواقعية، في إحدى الدراسات، أن عينة من الناطقين بالعربية منذ الميلاد، انخرطت في التفكير المضاد للواقعية بتكرار أكبر من عينة من الناطقين بالإنكليزية منذ الميلاد[٥]. يدل التفكير الافتراضي الملازم للظرف الشرطي (إذا... فإن...) على أسلوب تفكير عالي التجريد مما هو ضروري للتفكير العلمي ولتجاوز الشروط الوقائعية أو العينية.

كذلك أشار بعض اللسانيين، الذين تعاملت معهم في موضوع اللغة العربية، إلى أن العربية، على العكس تماماً من اليابانية، متحررة من السياق. وبكلام آخر، اللغة العربية قادرة على أداء كل أشكال التواصل من خلال التعبير اللفظي من دون الحاجة إلى الاستعانة بأي سند من الرسائل غير اللفظية. في الحقيقة، بإمكان العديد من أئمة المساجد إلقاء خطبة مطولة وقوفاً وباستخدام أقل قدر من الإشارات اليدوية. فالعدد الوافر من مترادفات اللغة العربية، ومرونتها وفصاحتها البلاغية، وموسيقية علم الأصوات العربي، يمكنها كلها تجنيب المتكلم مشقة اللجوء إلى أشكال لغة الجسد الشائعة لدعم رسالته.

لا يبدو أن مشكلات الاتصال، ذات الصلة ببنية اللغة العربية واستعمالها تشكل عائقاً جدياً أمام التواصل عبرَ الثقافي. تنجم معظم الصعوبات من استخدام العرب المتخيلَ والمجازيَّ في وصف الشروط الموضوعية، وكذلك اللجوء إلى المبالغة للتشديد على نقطة تَمتّ إلى مجال القيم. يرجح أن تبرز صعوبات التواصل ما بين الناطقين بالعربية منذ الميلاد والأفراد الغربيين، في جل مواقف الحياة اليومية، من وجود معايير اجتماعية متنوعة أو درجات توكيدها. إلا أنه من المتوقع أن تكون صعوبات التواصل هذه محدودة جداً، حيث من السهل تسوية هذه الصعوبات المعيارية بعد فترة من التفاعل والتآلف، في غياب الاستقطابات الأيديولوجية.

أميل إلى المجادلة بأن المصدر الرئيسي لصعوبات التواصل ما بين الأفراد الذين نشأوا في ثقافات عربية والأفراد من الثقافات الأخرى يكمن في الفروق ما بين التوجهات الإيبيستمية. إن هذه الصعوبات الناجمة عن الأساليب الإيبيستمية هي التي تظل غير معترف بها، ومصدر صراع وسوء فهم مزمن. سوف تناقش هذه الصعوبات عبر ـ الثقافية في الفصل الثاني عشر.

(٥) Donna Lardiere, «On the Linguistic Shaping of Thought: Another Response to Alfred Bloom,» *Language and Society,* vol. 21, no. 2 (1992), pp. 231-251.

أولاً: أوجه قوة اللغة العربية

تستعمل اللغة العربية كلغة أولى من جانب نحو ٣٥٠ مليون نسمة، وكلغة ممارسة الشعائر الدينية من جانب نحو مليار مسلم، كما أنها إحدى اللغات الست الرسمية المعتمدة في الأمم المتحدة. وتتجلى في العربية الملامح التالية:

١ ـ سهولة التهجئة

كون معظم الأحرف المستعملة في الكتابة العربية ملفوظة يجعل من السهل تهجئة اللغة ـ أكثر سهولة من الإنكليزية كثيراً.

٢ ـ التمايز الصوتي

نادراً ما تتداخل، في العربية، الكلمات التي تحيل على السلوكات أو الأمتعة شائعة الاستعمال، بينما يتداخل، في الإنكليزية، عدد كبير من الكلمات الشائعة يومياً، سواء في التهجئة (الإملاء) أو في الصوت (الجناس). فمثلاً كلمة Tire قد تحيل إلى عجلة مركبة، أو تعني التعب؛ كما أن كلمة Bark هي في الآن عينه نباح الكلب والغمد، أو لحاء شجرة. فالكلمات شائعة الاستخدام من قبيل see/sea (نظر/بحر)، meat/meet (لحم/لقاء)، week/ weak (أسبوع/ضعيف) وwrite/right (كتب/صحيح أو حق)، يُسْمَع كبعضها بعضاً، إلا أن لها تهجئة مختلفة ومعنى مختلفاً، لا يمكن تمييزه إلا من خلال السياق. أما كلمة Bar محدودة الأحرف والمستعملة بكثافة يمكن أن يكون لها ستة معاني مختلفة.

٣ ـ اختصار التعبير وإيجازه

تعد الإنكليزية شديدة الاختصار مقارنة بالفرنسية على سبيل المثال. كما أن لدى العربية قدرة مشهودة لاختصار التعبير وإيجازه عند التمكن منها.

٤ ـ تواؤم الصوت والمعنى

المحاكاة الصوتية (Onomatopoeia) توسع الأصوات الخاصة بالعربية من قبيل ح، ض، ص، ض، ع، وق قدرة العربية على المحاكاة الصوتية، وبالتالي، توسع من قوتها البلاغية. إذ لاحظ ماسينيون أن التعبير العربي يتضمن نوعاً من «الجرس الموسيقي»(*) لم يجده في الفرنسية: لغته الأم[٦].

(*) كما تتميز العربية إضافة إلى الجرس الموسيقي بأن الكثير من الأفعال والأسماء والصفات تلفظ صوتياً بشكل يوحي بدرجة كبيرة بمدلولها الواقعي من مثل هديل (الحمام)، زئير (الأسد)، صهيل (الحصان)، وكذلك الحميم، والعميم، وزلزال إلخ... (المترجم).

(٦) Louis Massignon, *Opera minora* (Paris: Presses Universitaires de France, 1949), vol. 2.

٥ ـ القدرة على اشتقاق تعابير جديدة

تمتلك العربية مدى واسعاً من جذور الأفعال، الأمر الذي يعطيها، على ما يبدو، قدرة فائقة على اشتقاق كلمات جديدة، وهو ما يشكل أهمية تطور مفاهيم جديدة ومصطلحات علمية جديدة. يشرح اللساني أبو عبسي الأمر بالقول إن جذر فعل ما يمكن أن يكون له عشر أنماط ممكنة من الاشتقاق على الأقل في اللغة العربية.

يمكن أن يُغَيَّر كل هذه الأنماط كي يدل على صيغة «مبني على المجهول وصيغة ماضٍ ناقص. ومن خلال تغيير الأحرف الصامتة في جذر ما بمزج مختلف الأحرف الصائتة، واستعمال مختلف السوابق واللواحق، تتولد عدة إمكانات لاشتقاق أسماء، وصفات، وأشباه أفعال من أي جذر معين ...[هناك العديد من الأمثلة] التي تبين نمطاً مورفولوجياً غنياً ومتنوعاً للكلمات العربية التي يمكن اشتقاقها من جذر واحد(٧)».

تبين الطرفة التالية أن العربية يمكنها أن تسهل اشتقاقات مصطلحات جديدة. فخلال لقاء اجتماعي لبعض العرب الكنديين، اتهم أحد أعضاء المجموعة بعض الناس الذين عاشرهم لبعض الوقت بأنهم حثالة، وهنا تحداه عضو آخر سائلاً «لماذا كنت إذاً تحوثل معهم؟» لاحظ عضو ثالث أنها المرة الأولى التي يسمع فيها أن اسم وصفة «الحثالة» تستعمل بمثابة فعل (حوثل). وبهذه الملاحظة انخرطت الجماعة كلها في تصريف الأفعال، والصفات، والأسماء التي يمكن اشتقاقها من فعل (حوثل)، وبعض الألقاب الممكنة من قبيل (الحواثيلي). وبالمقارنة فليس هناك سوى القليل مما يمكن فعله بصدد الكلمة الإنكليزية (Dreg) ـ ما عدا الاشارة إلى بلدة Dregsville، أو كإشارة تبخيسية إلى شاب. تمثل أكثر ما يثير الاهتمام في هذا التمرين العفوي في التمييز الذي أتاحته الديناميات المحضة لبنية اللغة. فلقد تم اشتقاق صفتين بإمكانها وصف الفرد الحامل لصفة الحوثلة: حثالي، ومحوثل، وجمعهما حثاليون ومحوثلون، إذ يتضمن **أولهما** الحالة الدائمة لكون الشخص حثالة ويتضمن **الثاني** حالة عابرة تتصف بالحوثلة.

يبرز هذا التمييز المعرفي المهم كنتيجة مباشرة لبنية اللغة العربية الاشتقاقية. وهكذا، يسعى الناس إلى نحت مصطلح لساني جديد كي يلائم مفهوماً جديداً، وعلى العكس، يمكن لمصطلحات تم التوصل إليها من مجرد تصريف الأفعال أن تستوعب معنى جديداً، وتعزز مفهوماً جديداً.

أصبح معروفاً أن قدرة لغة ما على اشتقاق مصطلحات جديدة هامة لتقدم العلم، ليس فقط على مستوى المصطلحات وثبتها وإنما أيضاً على مستوى الاستبصارات الابتكارية التي تتيحها

(٧) Samir Abu-Absi, «The Arabic Language,» in: Samir Abu-Absi, ed., *Arab Americans in Toledo: Cultural Assimilation and Community Involvement* (Toledo, OH: University of Toledo Press, 2010), p. 54.

المفاهيم التي تم اشتقاقها حديثاً، نزعت الاشتقاقات الواردة أعلاه إلى التحرك بشكل لافت في اتجاه العلوم الاجتماعية الإبداعية حين بدأ هذا التجمع في تنظير الخصائص الاجتماعية للمصطلح الذي اكتُشف للتو. حيث توافق أفراد المجموعة على تعريف كلي لعملية **الحوثلة**؛ إذ عَرَّفوها بمنزلة رابطة الأفراد الفارقية (المختلفة عن الآخرين)، الذين يتشاركون بامتلاك بعض صفات «**الحثالة**» من قبيل العزوف عن التحدي، والخوف من الصراع مع الآخرين، وإيثار السلامة، والاستئناس لوضعية الهامشية وعدم تهديد الغير. وبالتالي، فإنهم يتجمعون معاً وبشكل سلبي (مثل الحثالة) للقيام بأنشطة اجتماعية سطحية وبعيدة من المواجهة السياسية. تم في هذا اللقاء تمييز ثلاثة مستويات من الحوثلة: (١) حيث تتضمن **الحوثلة المتواضعة** تجمعات اللقاءات الاجتماعية المنخرطة في أنشطة اجتماعية هامشية. ومن أمثلتها التجمعات التي تركز على تناول الكحول، ولعب الورق، وما شابهها من أنشطة بعيدة عن أي ادعاء. (٢) **الحوثلة الاستعراضية** وتشير إلى الأفراد الذين يتقربون من السياسيين أو يتحلقون حولهم وحول الأشخاص الآخرين من ذوي الوجاهة وبدون أن يكونوا شركاء فعليين معهم، وإنما هم ينشدون التقرب بغية إعلاء شأن صورتهم الذاتية. وكونهم يبحثون عن أن يكونوا تحت الأضواء لا يغير في شيء من وضعيتهم الهامشية التي لا تقدم ولا تؤخر. (٣) **الحوثلة الشعائرية** وتشير إلى الإسراف في الانخراط في الأحاديث السطحية والتافهة والمتوددة، وكذلك في الانخراط في الأنشطة مع أي كان يقابلونه ممن يبدي الاستعداد لمبادلتهم التفاهة ذاتها. ومن أمثلتها الاسترسال في الأحاديث حول الطقس أو الرياضة، أو مخالطة أوساط منتقاة من الأنشطة المسرحية وحفلات العزف المنفرد، أو الشعر السوريالي أو ما شابه (أي البحث عن الغرابة والفرادة). يحول هذا اللجوء إلى الأحاديث المتفرقة والسطحية والمسالمة دون بروز مواقف متكاملة وموضوعية تورطهم في مواقف معارضة أو وعي نقدي.

يوضح هذا التمرين العرضي كيف يمكن لبنى اللغة أن تلهم التفكير الابتكاري وتستحثه. فإذا جمعنا عناصر هذه النظرية كيفما اتفق يظهر أنها تمتلك إمكان المزيد من تطويرها، لأنها تقتصر في قيامها على متغير مفرد، ألا وهو: **تجنب الصراع**. متغير الشخصية الراسخ هذا المتمثل بتجنب الصراع، مسؤول عن الملتقيات الاجتماعية وسواها من التجمعات الفارقية التي تتضمن عملية الحوثلة التي تقولب مفهومياً بمنزلة تجمع الناس ضمن ملتقيات اجتماعية هامشية بغية تجنُّب الصراع الذي قد ينجم عن الأنشطة الاجتماعية والسياسية التي تحمل طابع التحدي. سوف نناقش تجنُّب الصراع، بوصفه متغيراً شخصياً راسخاً ومنتشراً، بمزيد من التفصيل في الفصل الحادي عشر. ويمكن أن نضيف في هذا المقام أن المصطلح المتعلق بالحوثلة والصياغة المفهومية النظرية لعمليته تشكل ذخراً إضافياً لاستعماله في التقليد الأدبي الهجائي.

٦ ـ دقة المفاهيم

لا أجد مبرراً للاعتقاد بأن العربية لا يمكن أن تكون بدقة الإنكليزية نفسها. في الحقيقة، يمكن للعربية أن تكون بالدقة ذاتها للإنكليزية في الممارسة فيما لو تم العمل على تطوير المصطلحات العلمية والتقنية في التعليم العالي والحقول العلمية، إذ لا يجوز أن نخلط ما بين نوعية الكتابة ونوعية اللغة كأداة، إذ تتيح اللغة العربية كل أشكال التفكير ذي المستوى العالي، حيث تمتلك، تبعاً لبعض المستشرقين(٨)، قدرة فريدة على التجريد والشمولية.

أثار عديدون تخمينات فيما إذا كانت بعض ملامح اللغة العربية الفريدة تعود إلى أصولها الصحراوية. فالصحراء العربية لا تملك الوسائل الوافرة للتعبير الفردي والجماعي، من قبيل وفرة الخشب من أجل البناء أو النحت، أو وفرة الحجارة لتشييد أبنية ضخمة. وبالتالي، فإن شطراً كبيراً من طاقة العربي الإبداعية تحولت إلى المجال اللفظي. كما أن ازدراء العربي للعمل الجسدي، واعتماده على الرعي قد يكونا قد وفرا له فيضاً من الوقت الحر. تجلّى هذا الاستثمار في المجال اللفظي في تحول القبائل الصحراوية إلى مراكز تربوية لإتقان اللغة العربية، فعلى مدى قرون عديدة كانت العائلات الحضرية النافذة ترسل أبناءها إلى الصحراء لتعلم نطق اللغة العربية السليم والتحدث بها. قد يكون هذا الاستثمار المكثف في المجال اللفظي قد شجع على تطوير بنى لسانية قادرة على التعبير عن صيغ معرفية معقدة.

ثانياً: «سحر» اللغة العربية

سبق للعديد من المعلِّقين الأدبيين في الماضي أن أشاروا إلى التأثير الفريد للغة العربية في مستمعيها. وحيث إنهم ردوا هذا التأثير إلى القدرة البلاغية للغة في المقام الأول، غالباً ما حدد هؤلاء النقاد بعض أشكال البلاغة الشائعة في اللغات الأخرى أيضاً، من مثل غزارة المترادفات، والإيجاز، والجرس الموسيقي. يحتاج هذا التأثير الفريد مصدر الإعجاب إلى المزيد من الشرح الدينامي، وخصوصاً، الشرح الذي يحدد العمليات المعرفية الخاصة التي تمتلكها اللغة العربية حصراً مقارنة باللغات الأخرى. دفعني هذا التحدي إلى تطوير نموذج المفاهيم التي سأقدمها فيما يأتي، والتي توفر تفسيراً ممكناً لتأثير اللغة العربية في مستمعيها.

سأحاول، قبل عرض نموذجي، أن أدرجه في سياق القسم التالي من خلال إلقاء نظرة عامة على الإيبيستمولوجيا الأساسية، وخصوصاً في صلتها بالنظريات المتغيرة للمفاهيم. يقدم نموذج المفاهيم الذي أقترحه، والذي أُطلق عليه تسمية النموذج ما دون الذري، تصنيفاً يتمثل بثلاثة مفاهيم أساسية مرفقة بثلاثة مفاهيم أخرى تمثل تعبيرها الأقصى. ويتحدد كل مفهوم من خلال نمط التفاعل ما بين مكوناته: أي المعنى المتضمن فيه ودلالته.

---

(٨) انظر على سبيل المثال: Massignon, Ibid.

ثالثاً: الإيبيستمولوجيا الأساسية

أول المفاهيم التي يكونها الطفل، تبعاً لآين راند هي مفاهيم الكيانات المدركة، وأول الكلمات التي يتعلمها/تتعلمها هي تلك التي تدل على هذه الكيانات[9]. يتمثل التعلم بالتقاط مدلولات الكلمات ـ أي معناها. فالكلمة هي مجرد رمز بصري ـ سمعي تستعمل لتمثيل مفهوم، وليس لها معنى بمعزل عن مدلول المفهوم الذي ترمز إليه. وحيث إن التعليم المفروض لكلمات جديدة قبل أن يرسخ الطفل مدلولاتها يُسَرِّع نمو الطفل المعرفي، إلا أن تعلماً من هذا القبيل لا يشكل بديلاً من عملية تكوين المفاهيم في بناء المعرفة، وأن اللغة هي المجال الحصري للمفاهيم وأداتها في آن معاً.

تتمثل عملية تكوين المفاهيم بالعزل الذهني لمجموعة متميزة من الوحدات الإدراكية (العينية) على أساس أوجه الشبه الملاحظة التي تميزها عن الوحدات العينية الأخرى. يبدأ تمايز المفهوم من خلال تحديد المدركات الملموسة المرتبطة ببعض الكلمات من قبيل «طاولة»، و«كرسي» و«سرير»، و«غرفة» وهكذا. كما يمكن لهذه الكلمات تكوين مفاهيم مجردة: من مثل مفهوم الطاولة التي لا تصدق على مدرك الطاولة الملموس فقط، وإنما أيضاً على كل أنواع الطاولات. وهكذا، فأول عملية تجريد تتمثل بإدراك التمييز العام ما بين الموضوعات المختلفة على بعض الصعد (من قبيل اختلاف «الطاولة» عن «الكرسي») وتتمثل عملية التجريد الثانية بالتعرف إلى أوجه الشبه أو الخصائص المشتركة ما بين المفاهيم التي تتميز من سواها؛ ففي حالة القائمة السابقة، على سبيل المثال، فإن مفهوم الأثاث يستوعب الملامح العامة التي تشترك فيها المفاهيم المنتمية إليها. يمكن أن تؤدي عملية «التجريد من التجريدات» هذه إلى المزيد من التمايزات المجردة، من قبيل تمايز مفهوم الأثاث المجرد من مفهوم العمارة، وبذلك، وبمقدار تقدم هذه العملية، تقوم مرتبية معرفية، وتكامل معرفي.

تعتقد راند أن جوهر المفهوم يكمن في وظيفته التصنيفية[10]؛ حيث يرتب المفهوم أنواعاً متميزة من الموجودات في مجموعات مستقلة (على صعيد المدلولات)، ويضم كل الموجودات، بما فيها تلك التي ما زالت غير معروفة أو ملاحظة. وظيفة المفاهيم التصنيفية هذه هي التي تسمح ببناء المعرفة وحفظها: فلو لم يكن لدينا مفاهيم، سوف نحتاج إلى الإشارة إلى كل وحدة كيانية بمفردها ومن خلال اسمها الخاص بها، وهي عملية قد تستلزم جهداً عقلياً هائلاً كما تجعل التواصل كما نعرفه مستحيلاً. وبالتالي، فإن المفاهيم، تبعاً لألينور روش هي عبارة عن تصورات عقلية للفئات، وتتمثل وظيفتها الأساسية في إنجاز الاقتصاد المعرفي[11].

(٩) Ayn Rand, *Objectivist Epistemology* (New York: New American Library, 1967).

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) Eleanor Rosch, «Cognitive Representations of Semantic Categories,» *Journal of Experimental Psychology*, vol. 104, no. 3 (1975), pp. 102–233.

يندرج عن ذلك إذاً، أن المفاهيم، وبالتالي اللغة، هما في المقام الأول أدوات معرفية، وليس كما يفترض عادة، أدوات تواصل. فالمعرفة تسبق التواصل، إذ إن الشرط المسبق والضروري للتواصل هو أن يكون لدينا شيء (معرفة ما) لنوصله. المفاهيم الصادقة تبعاً لراند، هي تلك المفاهيم التي تمتلك مرجعيات دلالية خاصة بها. أما المفاهيم غير الصادقة فهي تلك التي لا تمتلك مرجعيات دلالية خاصة تميزها من سواها. قد تظهر مفاهيم من هذا القبيل في حالات المجاز المفرط أو الروحانيات، فهي كلمات بلا دلالات مرجعية نوعية، وبالتالي فهي بلا تعريفات خاصة بها؛ إذ قد تعني أي شيء لأي كان. هذه المفاهيم غير الصادقة سريعة الزوال لأنها تقود عادة إلى طريق مسدود.

يمتلك العديد من الناس مفاهيم غير صادقة هي عبارة عن مقاربات فضفاضة تفتقر إلى دلالات مرجعية نوعية على المستوى الإدراكي. وعندما يتم تعلم الكلمات من دون استيعاب معانيها (دلالاتها المرجعية) فلن يتمكن الناس من استيعاب المرتبة الأعلى من التجريدات، وبالتالي تتراخى تدريجياً صلاتهم بالواقع، إذ يصبحون عاجزين عن التمييز ما بين الملاحظة والتخيل، وبالتالي التمييز ما بين الفكر والانفعال، وما بين المعرفة والتقويم الذاتي، وكذلك ما بين الذات والموضوع.

تم تمييز نمطين أساسيين من المفاهيم، في مراجعة الأدبيات الأكثر حداثة[١٢]. تذهب النظرة الكلاسيكية إلى القول بأن الخصائص المتضمنة في مفهوم ما هي وحدها الضرورية والكافية مجتمعة لتعريفه. ويمكن توضيح هذه النظرة من خلال مفهوم الشخص العازب. لهذا المفهوم ثلاث خصائص فاصلة: (١) أنه ذكر، (٢) وراشد، (٣) وغير متزوج. تعتبر خصائص من هذا القبيل أنها تعرف مفهوم العزوبية. تطابق المفاهيم المبنية قانونياً هذا النمط، وهو ما ينطبق بدوره على بعض المفاهيم الطبيعية، من مثل جزيرة. سيطرت هذه النظرة الكلاسيكية للمفاهيم على علم نفس الفكر لسنين عديدة قبل أن تتراجع أهميتها في السبعينيات من خلال العمل المشترك ما بين كل من اللسانيين وعلماء النفس، حيث تحول التركز عندها إلى النمط الثاني: أي مفاهيم الحياة اليومية المفروضة «طبيعياً» التي تشكل الشطر الأكبر من المفاهيم المستعملة، إذ إن مفاهيم من قبيل طير، وثمرة، وأثاث، وسترة ليس لها مدلولات مرجعية ثابتة ومتوافق عليها، فبعض ما يمثلها هو أكثر نموذجية من غيره. على سبيل المثال فالتفاح والدراق هي ثمار نموذجية، بينما اليقطين والزيتون ليست نموذجية، وكذلك فإن كلاً من الصقر وأبو الحنة هما طيران نموذجيان، بينما البطريق غير نموذجي. يبين هذا الأثر النموذجي أن كل حالات مفهوم ما ليست متساوية. ففي التجارب التي طلب فيها من المفحوصين أن ينظموا قائمة بحالات

(١٢) Edward Smith, «Concepts and Thought,» in: Robert Sternberg and Edward Smith, eds., *The Psychology of Human Thought* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991), pp. 19-49.

المفاهيم، وضعوا في القائمة العديد من الخصائص التي لا لزوم لها، إلا أنهم على الأغلب سردوا الخصائص النموذجية. أدت اكتشافات النمط النموذجي هذه إلى نظرة مختلفة للمفاهيم. وبدلاً من تقديم الشروط المحددة للمفهوم، ينظر حالياً إلى المفهوم المفروض طبيعياً على أنه يتحدد بخصائصه النمطية البدئية، أي «بأفضل الأمثلة» التي تصوره. وهكذا ينظر إلى الجري الماراتوني كنمط نموذجي للصحة، وإلى إنفاق مبالغ ضخمة كتدليل على الثروة.

يرى فودور المفاهيم باعتبارها تشكل المكونات الأساسية للفكر ويرفض النظرات التي تعتبر المفاهيم كتعريفات ونماذج بدئية ترى أن محتويات المفهوم الأولية تتحدد بسياقها المرجعي(١٣). وبالمقابل فهو يدافع عن تصور ذري (أو وحدات أساسية) للمفاهيم حيث يتحدد محتوى مفهوم ما بالعلاقات المنبئة (التي توفر المعلومات) ما بين العقل والعالم الموضوعي. وسوف أقوم من جانبي بخطوة إضافية توصف العلاقة ما بين العقل والعالم الخارجي بتقديم الاقتراح القائل بأنها تتحدد من خلال التنظيم الداخلي للمفاهيم المستعملة.

رابعاً: ماركوز، وراند، ورويس

يقترب فهم هربرت ماركوز للمفهوم كثيراً من فهم راند(١٤). فالمفهوم، تبعاً لماركوز، هو في المقام الأول وظيفة معرفية للدلالة على محددات مرجعية متشابهة وإدراجها ضمن فئة عامة تشملها. وبالتالي يقبع المعنى في تبيان دلالة المحددات المرجعية وتصنيفها في فئات مستقلة. وبالتالي تقترح كلا النظريتين أن المفهوم يدرج ضمن فئة خاصة به كل المحددات المرجعية الممكنة، أو هو يحتويها ضمن هذه الفئة: أي كل المحددات التي نعرفها، وكل التي نأمل في اكتشافها.

وبالتالي، فإن المفهوم هو أكبر من أي من مكوناته أو من تلك التي صدف أن أدركناها في وقت ما. كما أن كلا الكاتبين أشارا إلى المفاهيم باعتبارها تمتلك مكانة صادقة، أو ملائمة، بمعنى أن المفهوم يمتلك إحالات مرجعية مميزة وواضحة تتيح مستوى أعلى من التجريد. يطيب لي أن أشير إلى هذا المفهوم باعتباره المفهوم المجرد بكل ما في الكلمة من معنى. كما لفت الكاتبان الأنظار إلى المفاهيم الناشزة أو غير الملائمة. حيث تكلمت راند عن المفهوم «الضبابي» المفتقر إلى إحالات مرجعية مميزة ومتماسكة ويؤدي بالتالي إلى التشويش المفهومي الذي يعطل البناء الملائم للمعرفة المرتبية. أما إسهام ماركوز الرئيس فتمثل بوصف نشاز أو عدم ملاءمة آخر للمفاهيم، أي العينية على وجه الخصوص. فقد يختزل المفهوم المجرد إلى مستوى

---

(١٣) Jerry A. Fodor, *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

(١٤) Herbert Marcuse, *One-dimensional Man* (Boston, MA: Beacon Press, 1964).

حيث يصبح معه مساوياً لإحالاته المرجعية الملاحظة. يصبح التفكير، في هذه الحالة، محصوراً في شروطه الملموسة فيعطل النظر في إحالات مرجعية أخرى محتملة للمفهوم. تضييق مدى المفاهيم هذا واختزالها في مدلولاته الموضوعية والعملانية يمهد السبيل للشرط الإشكالي الذي أطلق عليه تسمية التفكير أحادي البعد. وهكذا، فإن كلاً من تفكير ماركوز وراند يتضمن بداهة أن المفهوم الملائم هو ذلك المفهوم المجرد بكل معنى الكلمة، وأنه يصبح أقل ملاءمة بمقدار ما يتحرك باتجاه العينية المفرطة أو انعدام قدرته التمييزية المفرطة.

يدعم البحث الموسع على الأساليب الإيبيستمية الذي أجراه رويس وآخرون، والذي عرضناه في الفصل الثاني، الرأي القائل بأن هناك ثلاثة أساليب إيبيستمية أساسية فقط هي: العقلاني، والإمبيريقي، والمجازي. يرى النموذج المقترح في هذا الفصل أن هناك ثلاثة أنماط أساسية من المفاهيم فقط يتطابق كل منها مع أحد الأساليب الإيبيستمية. وبالتالي، يمكننا الكلام عن المفهوم **المجرد** (الذي يتطابق مع الأسلوب العقلاني)، والمفهوم **الإمبيريقي**، والمفهوم **المجازي**. ويرتكز كل أسلوب إيبيستمي بشدة على نمط المفهوم المطابق له، إذ إن كلاً من التوجه العيني الخاص بالمفهوم الإمبيريقي، والتوجه الانطباعي أو الرمزي الخاص بالمفهوم المجازي قابلان للتطبيق العملي وضروريان لبعض الوظائف المعرفية حيث تبرز الحاجة لهما في العلوم التقنية أو في التعبير الأدبي. أما المفاهيم غير القابلة للتطبيق العملي، والإشكالية، أو النشاز، فهي تلك المستعملة في شكلها المتطرف للتنظيم الإيبيستمي الأساسي، لكل منها، أي كل من: **المطلق، والعيني، والسيمانطيقي**.

الجدول الرقم (٥ ـ ١)
أنواع الأساليب الإيبيستمية

الأسلوب الإيبيستمي	نمط المفهوم	نمط المفهوم المتطرف
عقلاني	مجرد	مطلق
إمبيريقي	إمبيريقي	عيني
مجازي	مجازي	سيمانطيقي

واستناداً إلى ذلك يحاول النموذج المعروض هنا تصنيف المفاهيم انطلاقاً من الأنماط الستة المتوائمة مع الأساليب الإيبيستمية الثلاثة والتعبير المتطرِّف (النشاز) لكل منها. تستند هذه الأنماط إلى علاقات دينامية خاصة ما بين مكونات كل المفهوم أي: مضامينه، ودلالاته.

خامساً: نموذج المفاهيم ما دون الذري

أنا هنا بصدد اقتراح نموذج مفاهيم بإمكانه المساعدة في التحديد الأكثر نوعية العلاقة ما بين مكوني المفهوم ـ أي المعنى الضمني والمدلولات. استعمل هذه العلاقة لإقامة تصنيف جديد للمفاهيم أو تيبولوجيتها. يَدَّعي نموذج المفاهيم ما دون الذري أنه، كما أن الذرة تشكل الوحدة الأساسية للمادة، فإن المفهوم يشكل الوحدة الأساسية لعملية التفكير. تتماشى هذه النظرة مع إنغلز[١٥] للتوازي في الطبيعة[١٦]، الذي يقترح أن قوانين الكون ذاتها قد تتجلى في وسائط أو سياقات مختلفة.

ترى الكثير من الأدبيات المعاصرة حول مصطلح «المفهوم» أنه يتكون أساساً من مقومين هما: المحكات المُحَدِّدة لتصنيف المدلولات العامة، والمدلولات التي تُحَدِّدها المحكات المحددة للمفهوم. يمكن الرجوع إلى المقوم المحدد بمنزلة **المعنى الضمني** (Connotation)، والمدلولات أو المعنى الخارجي يمكن الرجوع إليها **بمنزلة الدلالات** (Denotations). إلا أن العديد من الكتّاب، من مثل المشار إليهم أعلاه، ينزعون إلى تصور المفهوم أساساً كمعنى ضمني مخصص لتصنيف المدلولات أو إدراجها في مجموعات. أنا أقترح هنا بديلاً ديناميّاً عن هذا الفهم للمفهوم باعتباره المحكات المحددة لتصنيف المدلولات.

وعلى سبيل التناظر مع الذرة الفيزيقية، بإمكاننا تبني نظرة دون ذرية للمفهوم بوصفه يشكل الوحدة الأساسية التي تتحدد من خلال تفاعل مقوماته. تتضمن الذرة الفيزيقية النواة المشحونة إيجابياً التي تحدد كتلتها وشحنتها طبيعة العنصر النوعي. ويمثل مقوم الذرة الفيزيقية الآخر الإلكترونيات الموجودة خارج النواة (والمنفصلة مكانياً عنها) والمربوطة بها من خلال الشحنة السالبة وجواذب أخرى معقدة وطاقات المنظومة. وكما أن التغيرات على مستوى المقومات دون الذرية تغير خصائص الذرة وسلوكها الكيميائي، فإن التغيرات ضمن المفهوم (أي ما بين معناه الضمني ودلالاته) يمكن أن تؤثر في نشاط المفهوم الوظيفي.

تنزع النظرة الشائع تبنيها، التي بَيَّناها سابقاً[١٧]، إلى الخلط ما بين المفهوم والمعنى الضمني، وإلى النظر إلى المدلولات باعتبارها خارجية بالنسبة إلى المفهوم: هناك كيانات يتم تجميعها معاً من خلال تأثير المفهوم التنظيمي بمنزلة دلالات. وبدلاً من رؤية المفهوم ومدلولاته بمنزلة كيانين متمايزين إلا أنهما مترابطان، فإن النموذج المقترح من قبلنا يراهما كوحدة معرفية أو تنظيماً معرفياً واحداً. وهكذا يمكن استيعاب المفهوم كوحده معرفية واحدة، حيث يحدد استعمالها الخاص نمط التفاعل ما بين معناه الضمني ودلالاته، كما أن هذا النمط من التفاعل

---

(١٥) Friedrich Engels, *Dialectis of Nature* (New York: International Publishers, 1963) (Original work published 1891).

(١٦) انظر ما سبق في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(١٧) Rand, *Objectivist Epistemology.*

يحدد تأثيره المعرفي والطريقة التي تنظم التفكير من خلالها. ومنذ اللحظة التي يُعرض فيها المفهوم سيتحدد تنظيمه الداخلي مباشرة من خلال القصد المعرفي لمستعمله أو من خلال السياق الفكري. على سبيل المثال، فإن استعمال مفهوم **الحرية** بطريقة سياقية معينة، قد يتضمن استعماله بطريقة مجردة، أو أمبيريقية، أو مجازية. وعندما يستعمل المفهوم بإحدى هذه الطرق، فإن استعماله سوف يتضمن تنظيماً داخلياً مختلفاً وتأثيراً مختلفاً.

وبالتناظر مع الذرة، فإن الإلكترونات ـ مع أنها منفصلة مكانياً عن البروتون ـ تظل جزءاً من الذرة ذاتها ومن محددات وظيفتها النوعية. وبالتالي، فإن نمط العلاقة ما بين المعنى الضمني والدلالة يتحدد ضمن المفهوم وقت استعماله. أي أن بنية المفهوم (كما تتحدد من خلال العلاقة النوعية ما بين المعنى الضمني والمدلول) هي ما تحدد وظيفته التنظيمية. وعلى ذلك، فالمسألة لا تتمثل ببحث معنى ضمني محدد عن دلالته الخاصة به، كما ذهبت إليه راند؛ وإنما تنظيم كليهما معاً هو ما يحدد الوظيفة المعرفية النوعية. فالمفهوم المستعمل كمفهوم تجريدي يمتلك عندها تنظيماً مسبقاً يؤثر في سلوكه المعرفي. توازي هذه النظرة الذرة، حيث تحدد العلاقة بين المقومات ما دون الذرية (عناصر الذرة) سلوك الذرة على الصعيد الذري. وبالتالي، فالفوارق النوعية ما بين أنماط المفاهيم الثلاثة (المجرد، والإمبيريقي، والمجازي) بالإمكان تفسيرها انطلاقاً من التفاعل «ما دون المفهومي» ما بين المعنى الضمني والدلالات. وفوق ذلك، يمكن أيضاً فهم التعبير المتطرف والفاشل وظيفياً لكل واحد من أنماط المفاهيم الثلاثة هذه بواسطة ديناميات ما دون المفهوم.

وإذا وسعنا التناظر (ما بين الذرة والمفهوم) بالإمكان أن نخمن أن المعنى الضمني يحافظ على ارتباطه بالدلالات بواسطة طاقة ارتباط من نوع ما، تماماً كما تربط الطاقة الكامنة نواة الذرة بالإلكترونات. وكلما كان الترابط الداخلي أقوى، تصبح الذرة أكثر استقراراً (يمكن التفكير بذرة الحديد باعتبارها مستقرة في مقابل ذرة اليورانيوم باعتبارها غير مستقرة). كما يمكن أن تحدد قوة الرابط، مضافة إلى خصائص أخرى ما بين المعنى الضمني لمفهوم معين دلالاته الدينامية السلوكية الخاصة لهذا المفهوم.

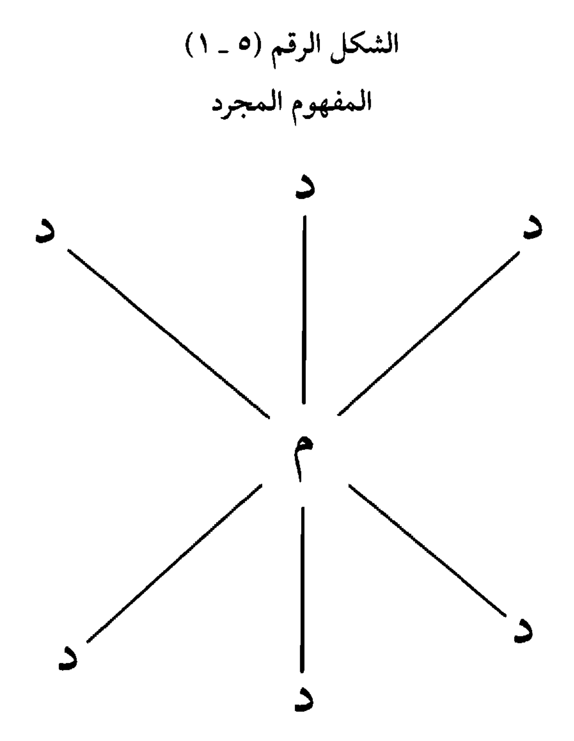
قد يكون أكثر تماشياً مع مسار الأدبيات (التي ترفض فكرة المفاهيم كتمثيلات أو بنى في الذهن) أن نتصور المفهوم كمنظومة تنظيمية توجه العملية المعرفية بطريقة خاصة من نوع ما، إذ تنظم مختلف أنماط المفاهيم العمليات المعرفية بطرق مختلفة. يمكن استخلاص الدليل على هذا الافتراض القائل بالتأثير الفارقي لمختلف أنماط المفاهيم من خلال طرق التأثير المختلفة على التفكير والأثر الذي تمارسه على الجهاز العصبي المستقل. على سبيل المثال، يؤدي اللجوء إلى المفاهيم المجردة في تفسير قضية ما إلى التعبير عن مستويات عليا من الانفعال والالتزام أكثر مما يحدث عند استعمال مفاهيم إمبيريقية.

وهكذا، فالمفهوم هو عنصر موحد يتحدد فيه الترتيب الخاص لمعناه ومدلولاته من خلال تنظيمه البدئي في الذهن، ومن خلال انتشاره اللاحق ضمن سياق خارجي. وبالتالي، يمكن تصور أي مفهوم واستعماله تبعاً لأحد الأنماط التنظيمية الستة. على سبيل المثال، يمكن تصور مفهوم **العدالة** واستعماله كمفهوم مجرد، أو مفهوم مجازي، أو مفهوم إمبيريقي، أو إجرائي. ويضاف إلى ذلك، أن معظم المفاهيم يمكن أن تتخذ كذلك وضعية الصيغ المتطرفة لأنماط المفهوم الثلاثة الأساسية: أي المطلق، والعيني، والسيمانطيقي، كما سيتم بيانه أدناه.

يحدد الوصف التالي المفهوم كعنصر تتحدد خصائصه من خلال تنظيم مقوماته. سوف توضح الأنماط الأساسية الثلاثة للمفاهيم وتعبيراتها المتطرفة الثلاثة بيانياً في ما يلي حيث تمثل (م) المعنى الضمني وتمثل (د) الدلالة.

الشكل الرقم (٥ ـ ١)

المفهوم المجرد



يمكن رؤية المفهوم المجرد من الداخل على أنه يمتلك الخصائص التالية:

١ ـ المعنى الضمني واضح. وهو ما يعني أن محكات تمييز الدلالات وتجميعها في فئات مستقرةٌ ومتماسكةٌ، إذ إن المعاني الضمنية لمفاهيم من قبيل: طاولة، طير، عدالة، واضحة ومحددة جيداً.

٢ ـ المعنى الضمني يضم الدلالات في فئات تشملها. وهي فئات معروفة لنا ويمكن أن نكتشفها لاحقاً. وبالتالي فالمعنى الضمني أكبر من مجموع دلالاته الملاحظة. فالمعنى الضمني طاولة تضم كل أشكال الطاولات وأنماطها وطرزها.

٣ ـ دلالات مفهوم مجرد تتمثل بموضوعات، أو عناصر، أو فئات واضحة وقابلة لتمييزها من سواها، وبالتالي فهي متمايزة من المعنى الضمني. على سبيل المثال، فإن موضوع أو سلوك مدلولات المفاهيم المبينة أعلاه، وهي طير من نوع ما، أو طاولة من طراز معين، أو ممارسة إدارية معينة توضح مفهوم العدالة، ليست متطابقة مع المعنى الضمني (الذي يضمها)، ولا هي بدائل منه. ولا تتمايز كل المدلولات بالقدر نفسه من المعنى الضمني، إذ إن هناك، كما سبقت الإشارة إليه، مدلولات نمطية (نموذجية) وأخرى لانمطية. فالتفاحة هي مدلول أكثر نمطياً ونموذجياً عن الفاكهة من الزيتونة. يصطبغ تمايز المدلولات الأدنى، من قبيل الزيتون، بمسافة أكبر عن المعنى الضمني، كما تقدم بيانه في ما سبق.

٤ ـ لا يقتصر الأمر على تمايز المدلولات عن المعنى الضمني فقط، وإنما تتمايز بعض المدلولات عن بعضها الآخر، إنها ذات كيانات مستقلة، وكل منها مترابط مع فئته، بحيث لا تختلط فيما بينها، إذ إن كلاً من طير أبو الحن، والنسر، والحمامة بما هي مدلولات لمفهوم الطير تتمايز كثيراً عن بعضها بعضاً.

٥ ـ تتمايز الدلالات إذاً عن المعنى الضمني وعن الدلالات الأخرى، إلا أنها تندرج في الآن عينه في فئة ضمن المعنى الضمني، أو هي ترتبط به. على سبيل المثال، تتمايز طاولة ما (إنها غير مطابقة للمعنى الضمني طاولة وتفترق في الطراز والمواد عن الطاولات الأخرى) ولكنها في الآن عينه تندرج دوماً ضمن معنى الطاولة أو هي ترتبط به. أما الدلالات غير النموذجية (لا تعبر تماماً عن فئتها) فقد تكون ذات ارتباط ضعيف بالمعنى الضمني مقارنة بالدلالات النموذجية، إلا أنه لا بد من توافر حد أدنى من الارتباط إذا ما كان لدلالة ما أن تنتمي إلى المعنى الضمني لمفهوم مجرد.

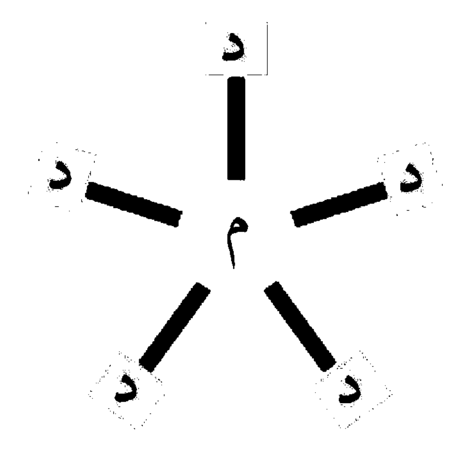
٦ ـ يوفر التفاعل الناتج عن التمايزات المبنية أعلاه ما بين المعنى الضمني والدلالات، للمفهوم المجرد المرونة الكافية كي ينمو ويتطور بما يتلاءم مع متطلبات معرفية جديدة. بمعنى آخر، فإن دلالات مفهوم ما بإمكانها التأثير في المعنى الضمني وتعديله. على سبيل المثال، فالمعنى الضمني لمفهوم الطبقة العاملة تغير عما كان عليه في القرن التاسع عشر بسبب تغير الأجراء (الذين يشكلون دلالات المفهوم) عبر الزمن. وفي المقابل، فإن تغيراً في المعنى الضمني ناجماً عن الحاجة المعرفية لتوسيع مدى تعريف مفهوم ما، وتضيقه، يمكن أن يؤدي إلى استبعاد بعض الدلالات، أو إضافة أخرى جديدة. وبالتالي، فإن جوهر فاعلية مفهوم مجرد تكمن في طبيعته الدينامية. وهي طبيعة ثابتة نسبياً بما يتيح بناء المعرفة، كما أنها في الآن عينه قابلة للتعديل بما يتلاءم مع عالم المعرفة المتغير.

٧ ـ ينزع التمايز الجدلي (أي التمييز والاختلاف مع الارتباط) ما بين المعنى الضمني والدلالات إلى التمتع بمستوى أعلى من طاقة التنشيط الضمنية، مما يمكن العثور عليه ما بين المعنى الضمني والدلالات في كل من المفاهيم الإمبيريقية والمجازية، إذ قد تستلزم دلالة ذات مستوى عالٍ من التمايز مدى أكبر كي تنتشر، كما قد تحتاج إلى المزيد من طاقة الارتباط كي تظل متعلقة بالمعنى الضمني. يمكن أن يفسر هذا المستوى العالي من الطاقة الضمنية الوظيفة الفاعلة والتنشيطية التي تتمتع بها المفاهيم المجردة في بناء النظرية واستعمالها، وفي التفكير الأيديولوجي، كما في أشكال أخرى من ربط الفكر بالممارسة.

٨ ـ يخلق كون المعاني الضمنية والدلالات متمايزة جداً فيما بينها، وبقائها مع ذلك مرتبطة بوضوح، مظهراً إضافياً ومهماً يميز المفهوم، إذ هو يمزج العالم الذاتي بالعالم الموضوعي، حيث يمثل المعنى الضمني المفهوم المعرفي الذي ينتمي إلى العالم الذاتي إلى حد بعيد، بينما تمثل الدلالات المقومات الخارجية، أو العالم الموضوعي. وهكذا، فالمفهوم المجرد هو جوهرياً وحدة معرفية ذات مقومات ذاتية وموضوعية تسعى معاً لبناء الواقع. تتمشى هذه الفكرة من نظرة ماركوز القائلة بأن الموضوعي الحقيقي هو ذاتي في الآن عينه.

الشكل الرقم (٥ ـ ٢)

المفهوم الإمبيريقي



ينظر إلى المفهوم الإمبيريقي من الداخل بوصفه يمتلك الخصائص التالية:

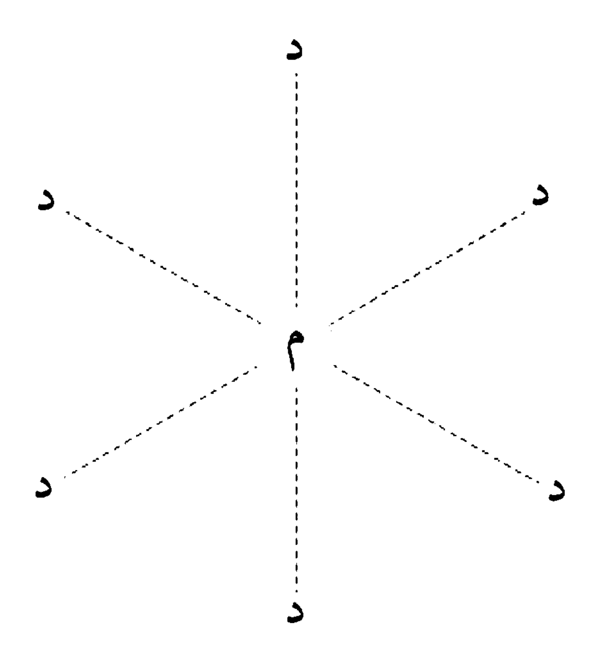
١ ـ يكون كل من المعنى الضمني والدلالة أقل انفصالاً عن بعضهما (كما يتضح من الخط الأقصر بينها)، مما هو الحال في المفهوم المجرد، إلا أنهما متصلان بقوة. ينزع المعنى الضمني إلى أن يكون أكثر قطعية في علاقته بالدلالات الملموسة (مما يدل عليه بالخطوط الأكثر سماكة

في الرسم البياني). وفي المقابل، وبفضل ارتباط الدلالات بشكل أوثق بالمعنى الضمني، فإنها تنزع إلى تقييد مدى شمول المعاني الضمنية. فمفهوم دخل الأسرة يشكل معادلاً إمبيريقياً لمفهوم الطبقة الاجتماعية المجرد. ومفهوم السكن في فندق خمس نجوم هو معادل إمبيريقي لمفهوم قضاء عطلة باذخة المجرد.

٢ ـ المعنى الضمني واضح، حيث تتمايز الدلالات بدرجة عالية عن المعنى الضمني وعن بعضها البعض الآخر. يستطيع المعنى الضمني أن يستوعب فئات دلالاته بشكل أكثر وضوحاً، مما هو الحال في أي مفهوم من نمط آخر. وبما هو كذلك، فالمفهوم الإمبيريقي يتصف بالوضوح، والاستقرار، ويلائم بناء المعرفة.

٣ ـ لا تتيح المسافة أو المدى الأقصر ما بين المعنى الضمني ودلالاته مجالاً للتأثير المتبادل فيما بينهما بنفس القدر الموجود في المفهوم المجرد. ومن غير المرجح أن يؤدي التنوع المتزايد للدلالات الجديدة إلى اندراجها ضمن معنى ضمني واسع، مما يؤدي إلى وضع مفهوم آخر جديد بدلاً من الاستنباط من المفهوم الأصلي. ومع أن المعنى الضمني للمفهوم الإمبيريقي ودلالاته لا يتمتع بمرونة المفهوم المجرد، إلا أن بإمكانهما مع ذلك أن يؤثرا في بعضهما بعضاً بقدر معين، مما يعطي المفهوم الإمبيريقي قدرة محدودة على التعديل.

الشكل الرقم (٥ ـ ٣)
المفهوم المجازي



ينظر إلى المفهوم المجازي من الداخل بكونه يمتلك الخصائص التالية:

١ ـ كل من المعنى الضمني والدلالات متباينان، إلا أنهما كليهما متدنيا الوضوح والتمايز. وهو ما يجعل العلاقة الرابطة بينهما ضعيفة، كما يتجلى في الخطوط المتقطعة في الرسم البياني.

٢ ـ غالباً ما يتم توليد الدلالة من خلال مزج دلالتين مختلفتين أو متراكبتين (موضوعتين فوق بعضهما البعض) وهو ما يجعل الكل أقرب إلى الصورة أو الرمز منه إلى المحك محكم التحديد. إلا أن هذا المعنى الضمني المجازي يظل بإمكانه انتقاء بعض الدلالات أو تحديدها. يمكن أن تكون الدلالات التي تم تحديدها واضحة كما هو الحال في التناظر أو المحاكاة، من قبيل أنه طويل مثل نخلة. كما يمكن كذلك أن تكون الدلالة محض رمزية، وبالتالي غامضة، من مثل المجاز التالي: كان ثوراً هائجاً.

٣ ـ كلما ازدادت رمزية المعنى الضمني أو مجازيته تدنت درجة ارتباطه بدلالاته وتراجعت درجة استقراره. المعنى الضمني المجازي للثور الهائج لا يحدد بجلاء ما الذي يمكن أن يجعل إنساناً ثوراً هائجاً (إذ لا يمكن أن يندرج الإنسان منطقياً أو إمبيريقياً ضمن فئة الثور). يجعل هذا القصور الإجرائي من العسير بناء معرفة دقيقة ومختصرة انطلاقاً من المفاهيم المجازية. في المقابل، يمكن تحقيق الكثير من المعرفة من خلال استعمال المزيج لكل من الترميز والتجريد.

٤ ـ يحول مستوى التمايز والارتباط المتدني ما بين المعنى الضمني والدلالات دون قيام علاقة جدلية بينهما، إذ لا يستطيعان التأثير في بعضهما بعضاً بطريقة دينامية. وبما أن الدلالات ليست مضبوطة بإحكام من قبل المعنى الضمني، فإن ذلك يجعل المفهوم المجازي، رغم مرونته العالية، غير ملائم لبناء معرفة مفهومية متدرجة مرتبياً.

سادساً: التعبير المتطرف للمفاهيم الثلاثة

استناداً إلى توكيد رويس القائل بأن هناك ثلاثة أساليب إبيستمية فقط، تجرأت على افتراض أن هناك ثلاثة أنماط من المفاهيم فقط تطابق هذه الأساليب الثلاثة[١٨]، فالاعتماد النسبي على أحد أنماط المفاهيم، سوف يوجه أسلوب الفرد الإيبيستمي في تلك الوجهة: يتمشى الموقف المتخذ في تحليلنا الراهن مع النظرة التي يتمسك بها كل من ماركوز وراند والقائلة بأن المفهوم المجرد هو المفهوم المثالي باعتباره متكاملاً ومستقراً، وفي الآن عينه مرناً جدلياً

(١٨) Joseph R. Royce, *Manual for the Psycho-epistemological Profile* (Edmonton, AB: Centre for the Advanced Study in Theoretical Psychology, University of Alberta, 1975).

(Dynemically Flexible). وبالتالي، فالمفهوم المجرد هو الأكثر ملاءمة لبناء المعرفة المعقدة والتراتبية. وحيث لا توجد سوى ثلاثة أنماط من المفاهيم فإن التباين الرئيس في استعمالها يمكن أن يصدر فقط عن التعبير المتطرف لمقوماتها ما دون المفهومية. وهكذا يمكن أن يتحرك المفهوم المجرد باتجاه **المطلق**، ويتحرك المفهوم الإمبيريقي باتجاه **العيني**، والمجازي باتجاه **السيمانطيقي**. يشيع استخدام الصيغ المتطرفة للمفاهيم الأساسية الثلاثة في المجالات الشخصية، وبين الشخصية، والاجتماعية، مما يمكن أن يولد حالات سوء التفاهم والصراع.

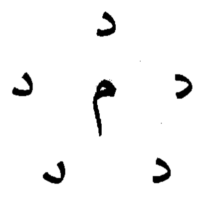
لا بد من الإشارة مجدداً (لفت النظر) إلى أن المفاهيم ليست عبارة عن وحدات معرفية مثبتة بشكل دائم ومحصورة في تعريفاتها المعجمية، بل إن تأثيرها الإيبيستمي يتبدل تبعاً لكيفية استعمال المفهوم. وكما سبق بيانه، يمكن استعمال أي مفهوم بطريقة مجردة، أو إمبيريقية، أو مجازية، وكذلك تبعاً للصيغ المتطرفة، والنشاز لهذه المفاهيم الثلاثة، أي المطلق، العيني، والسيمانطيقي. يفترض استعمال معين لمفهوم ما مسبقاً، تفاعلاً خاصاً ما بين معناه الضمني ودلالاته المحددة قبل استخدامه، من خلال تفضيل انتقائي من قبل المستعمل، أو من خلال السياق الذي تم فيه انتشاره.

تقدم التوصيفات والرسوم البيانية التالية للصيغ المتطرفة والنشاز كأنماط مثالية أو أشكال بدئية تعترف بوجود درجات وتدرجات ضمن استعمالها الفعلي.

١ ـ المفهوم العيني

تلاصق الدلالة والمعنى الضمني

الشكل الرقم (٥ ـ ٤)
المفهوم العيني



أ ـ يؤدي القصور المتطرف للتباين، ما بين المعنى الضمني والدلالة، أو الاندماج بينهما، إلى أن يصبح المعنى الضمني قابلاً للاستبدال بالدلالة، وتؤدي قابلية الاستبدال هذه إلى تهاوي القدرة التنظيمية التي عثرنا عليها سابقاً في المفهوم الإمبيريقي.

ب ـ ومع فقدان المدى المعرفي، وفقدان العلاقة، الجدلية ما بين المعنى الضمني ودلالاته، يصبح المفهوم العيني مرتهناً بالشروط المباشرة الملموسة، إذ يصبح ثابتاً ومتأثراً مباشرة بالشروط الخارجية؛ كما يصبح أقل ملاءمة من المفهوم الإمبيريقي لبناء المعرفة التراتبية. يحدث هذا الارتهان للملموس عندما يصبح مفهوم الحرية السياسية على سبيل المثال مدركاً عينياً كانتخابات فقط أو عندما يدرك التقدم الشخصي على أنه مجرد كسب المال.

ج ـ يبتر فقدان التباين ما بين المعنى الضمني والدلالات البعد المستقبلي للمفهوم ويوجهه أكثر باتجاه الخبرة الماضية. ومن اليسير ملاحظة كيف يعتمد الأفراد ذوو التفكير العيني بشكل مفرط على الخبرة الماضية كي يهتدوا بها.

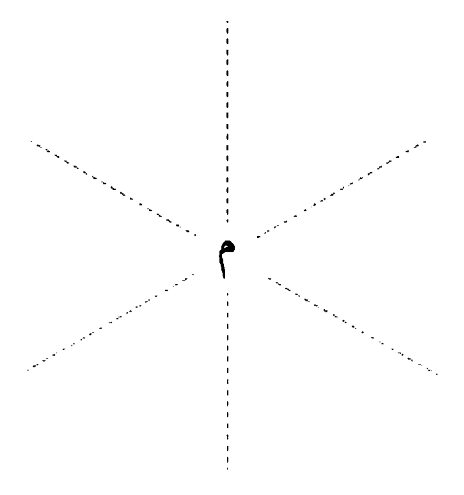
د ـ وعلى ذلك، فالمفهوم العيني ليس له سوى ترابط متدن مع المفاهيم الأخرى، وهو مقيد بسياقه الخارجي، كما أنه متأثر مباشرة بالمعطيات الآنية أو الخبرة الماضية، وبالتالي فهو لا يقود إلى التخيل والتخطيط المستقبلي. وهو ما يجعل الاعتماد على المفاهيم العينية يجنح إلى التصلب الذهني، وتجنب السجال، والعناد بين الأشخاص. ترابط هذه الصفات يذهب على العكس من الموقف الذي دافع عنه روكياش في عمله بعنوان: **الذهن المتفتح والذهن المغلق** والقائل بأن التفكير المتصلب، والأحكام المسبقة، والشطط الفكري تترابط مع منظومات الاعتقاد الدوغمائي[١٩]. أما أنا فأتبنى، استناداً إلى ملاحظاتي وإلى النموذج الراهن، الموقف القائل بأنه من الأكثر ترجيحاً أن يرجع «الانغلاق الذهني» إلى الاعتماد على المفاهيم العينية والقطعية وليس إلى منظومات الاعتقاد الدوغمائية التي تُعْزي إلى المفاهيم المجردة. تعزز التشييدات الأيديولوجية استقرار الفكر والممارسة وثباتهما، والالتزام المستمر أو الولاء، والميل إلى المجادلة، والتنفيذ ـ وهي كلها مما يميز الأسلوب الإيبيستمي العقلاني. وإذا كانت هذه الخصائص تعزز المستوى العالي من الثبات (على المبدأ)، والروح النضالية، أو التسلطية، إلا أنها لا تولد التصلب، والأحكام المسبقة، أو «التفكير المغلق». إلا تحت التهديدات المفرطة، وحالات انعدام الأمن. في الحقيقة، إن الموقف الأيديولوجي المرتكز على الأسلوب الإيبيستمي العقلاني منفتح في أغلب الأحوال على الحوار والمجادلة ومحاولة الإقناع. تقوم محاولة الاقناع عندما يحدث تغيير أو تعديل في الفرضيات. وعلى ذلك، فإن السلوك المتصلب، غير المهادن، العنيد، والمتمسك بالشكليات هو أكثر ارتباطاً بالتفكير العيني وكذلك بالعقيدة المرتكزة إلى حد بعيد على التفكير المطلق، كما ستتم مناقشته لاحقاً في هذا الفصل. وعلى ذلك، فإن لم يرتكز التفكير العقائدي على المفاهيم العينية والمطلقة، يصبح ربط روكياش التفكير العقائدي بالنزعة إلى الانغلاق الذهني مضللاً. يكمن تأثير خطر آخر للعينية في إمكان تحولها إلى الطرف النقيض: أي التحول من المنظور المعرفي المتصلب والمغلق إلى حالة من الانفتاح العشوائي والتسامح اللامشروط الملاحظ في السلوك الانتفاعي واللذوي.

---

(١٩) Milton Rokeach, *The Open and Closed Mind* (New York: Basic Books, 1960).

الشكل الرقم (٥ ـ ٥)

المفهوم السيمانطيقي



عندما تُنحَّى الدلالات بعيداً من المعنى الضمني، يفقد المفهوم وظيفته المعرفية بوصفه تنظيماً للمدلولات، ويتوقف عن التصرف كوحدة معرفية قادرة على توليد معنى مميز. عندها ينسحب كل من المعنى الضمني والدلالات إلى مستوى تلفظ المفهوم سيمانطيقياً وتصبح بالتالي متوقفة كلياً على الاستعمال الاعتباطي للكلمة. وهو ما يلاحظ بشدة في الشعر المجرد (السوريالي) حيث تستعمل الكلمات المرتبطة عادة ببعض المفاهيم في سياقات ملغزة وتتراصف مع كلمات أخرى بمزيج ملغز بدوره، الأمر الذي يؤدي إلى فقدان المعنى المعرفي المميز لعلاقة الكلمة ـ المفهوم ويرده إلى مجرد تعبير سيمانطيقي. يولد استعمال مفهوم معين في سياق متوقع ولكن بتسلسل غير متوقع «مفاجأة في الأسلوب» تثير حماساً معيناً لدى البعض. كما يمكن ملاحظة فقدان مماثل لوظيفة المفهوم المعرفية في ما يسمى «سلطة الكلمات»[*] لدى الفصاميين. قارن كليكلي لغة جيمس جويس الشعرية (Finnegans Wake) بالكتابة الفصامية[٢٠]. ففي كلتا الحالتين، تراكم الكلمات من دون أي اعتبار للمعنى المتماس (الدلالات) الذي يتلازم عادة مع الكلمة ـ المفهوم، وكذلك بدون أي اعتبار لسياق واضح ومستقر أو لموضوع قد يساعد في توليد معنى مجازي.

(*) سَلطَة الكلمات (Word Salad) ظاهرة لفظية أو كتابية تلاحَظ لدى الفصاميين حيث تخلط الكلمات أو تراصف عشوائياً في جمل لا اتساق بين مفرداتها وبالتالي لا معنى لها، مما يولد لغة غريبة كلياً وغير مفهومة من المستمع (المترجم).

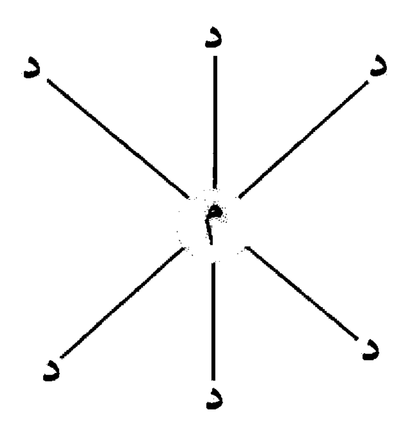
(٢٠) Harvey Cleckley, *The Mask of Sanity*, 5th ed. (St. Louis, MO: Mosby, 1976).

المفهوم السيمانطيقي هو الأقل قدرة على تنشيط طاقة عاطفية حين استخدامه، وبالتالي فإنه أكثر المفاهيم سلبية، كما أنه غير مجدٍ لبناء المعرفة.

٢ ـ المفهوم المطلق

تقتضي عملية التجريد توسيع محكات الاستيعاب في المعنى الضمني بحيث يصبح أكثر احتواءً للمدلولات ذات الصلة. كما يتضمن التجريد كذلك استبعاد أو تجاهل خصائص الكينونات التي لا لزوم لها لاستيفاء محكات المعنى الضمني المعممة. على سبيل المثال يستبعد مفهوم الجمهور، أو الزبائن كل خصائص الأفراد الأخرى الذين يكونون هذه الفئات. يتطور المفهوم المطلق مع تصاعد تجريد المعنى الضمني وصولاً إلى استيعابه لكل الدلالات ذات الصلة. فعندما نستعمل كلمة شيطان بمنزلة مفهوم مطلق تنزع الدلالات المحددة للأذى إلى أن تصبح مجتمعة معاً وغير متمايزة في مفهوم الشيطان. على سبيل المثال، فالإدانة الخلقية القطعية للسرقة ندركها كإثم سيئ تحت كل الظروف وبصرف النظر عن أسباب السرقة.

الشكل الرقم (٥ ـ ٦)
المفهوم المطلق



يتمثل ما هو فريد في المفهوم المطلق، بأنه لا يتخلى عن البحث عن دلالات خاصة، وذلك رغم توسيع مدى المعنى الضمني كي يستوعب ضمن فئاته كل الدلالات. وهو ما يؤدي إلى

إضفاء طابع عملاني على المعنى الضمني انطلاقاً من دلالات محددة. تنزع هذه القفزة من المعنى الضمني كلي الاستيعاب إلى دلالة مفردة إلى إثارة انفعال قوي مع مرور إلى الفعل، إذ يمكن أن يصاحب الموضوع الموصوف الدال على الإطلاق انفعال إيجابي شديد، من قبيل المثلنة المفرطة والمساندة، أو يصاحبه انفعال سلبي مفرط، من قبيل العدوانية والعدوان[*]. وكما سنبيّن في الفصل السادس، القسم العاشر، فإن نشر المفاهيم المطلقة يمكنه أن يصعد مستوى العدوانية وصولاً إلى حد القتل. يبدو أنه تم التخلي عن هذه النزعة إلى الارتباط بدلالات نوعية، في المفهوم السيمانطيقي، ولكن ليس في حالة الإطلاق (حيث لم يتم ذلك التخلي).

٣ ـ المفهوم المطلق والمفهوم العيني: التشابهات والتفاعل

بالرغم من قدرته على إثارة انفعال وإجراء عاليين، يتصرف المفهوم المطلق المركّز حول المعنى الضمني تماماً كالمفهوم المركّز حول الدلالة العينية. ونظراً إلى أحادية بعدهما، فإنهما ساكنان ومتأثران مباشرة بالشروط الخارجية بدلاً من تأثرهما الجدلي بها، كما يمكن أن يولد التشويش فيما لو أدمج في جسم مفاهيمي مجرد أو إمبيريقي. وهناك دليل يشير إلى أن الأفراد الذين يعتمدون بدرجة كبيرة على المفاهيم العينية، يبدون كذلك درجة عالية من استعمال المفاهيم المطلقة. في دراسة قام بها هذا الكاتب (عبد النور) تبين أن المفحوصين الذين يقعون ضمن الفئة العينية من اختبار المنظومات المفهومية قد حازوا بالمقارنة درجات أعلى على مقياس الانشغالات الغائية[٢١].

وفي الدراسة التي سبق عرضها في الفصل الثاني كشفت ترتيبات النماذج ضمن الدرجات الفردية، أنه عندما يكون النموذج الإيبيستمي السائد هو النموذج العقلاني، يغلب أن يكون النموذج الذي يليه هو النموذج الإمبيريقي بينما يحتل النموذج المجازي المرتبة الثالثة. وعندما يسود النموذج المجازي، يغلب أن يأتي النموذج الإمبيريقي ثانياً، بينما يأتي النموذج العقلاني في المرتبة الثالثة. وتزداد هذه العلاقة بين النماذج بشكل كبير عندما تُفحص الدرجات التي تحتل نسبة الـ ١٠ بالمئة المتطرفة. وهو ما قد يوحي بأن كلاً من العقلانية العالية (الدرجة العالية على المفاهيم المجردة)، والمجازية العالية (الدرجة العالية على الرموز والمفاهيم المطلقة) يقل وجودهما معاً حتى ليمكن وصفهما بمتناقضتين. إلا أن المجازية تتمازج بشكل واضح

(*) العدوانية والعدوان (Hostility and Aggression) هما مصطلحان قد يتلازمان، إلا أن لكل منهما دلالة مختلفة؛ فالعدوانية (Hostility) تتوقف عند اتخاذ موقف عدواني على صعيد النية أو الكلام، أما العدوان (Aggression) فهو التجسيد السلوكي الفعلي للقصد العدواني (المترجم).

(٢١) Alexander Abdennur, *The Conflict Resolution Syndrome: Volunteerism, Violence and Beyond* (Ottawa: University of Ottawa Press, 1987).

مع الإمبيريقية (الدرجة العالية على المفاهيم العينية)؛ ما يوحي بوجود تناغم أو تحول ممكن ما بين نموذجَي العينية العالية والمجازية العالية. كما يمكن ملاحظة هذه العلاقة على المستوى الثقافي المكبر. وصف إنغلر، في كتابه المذكور سابقاً[٢٢]، السلوك النشاز لبعض العلماء البريطانيين الإمبيريقيين في نهاية القرن التاسع عشر. فعلى الرغم من مسارهم العلمي المميز فإن هؤلاء العلماء تبنوا اعتقادات غيبية، من قبيل الاعتقاد بأن بعض النساء يمكن أن يعبرن داخل حائط ما من دون ترك أي أثر. علق إنغلز على هذا التناقض بالقول إن المعتقد العلمي، مثل المعتقد الأيديولوجي يتمثل بمنظومة من القناعات الكلية التي لا يمكنها التواؤم مع أحداث خاصة تنفيها.

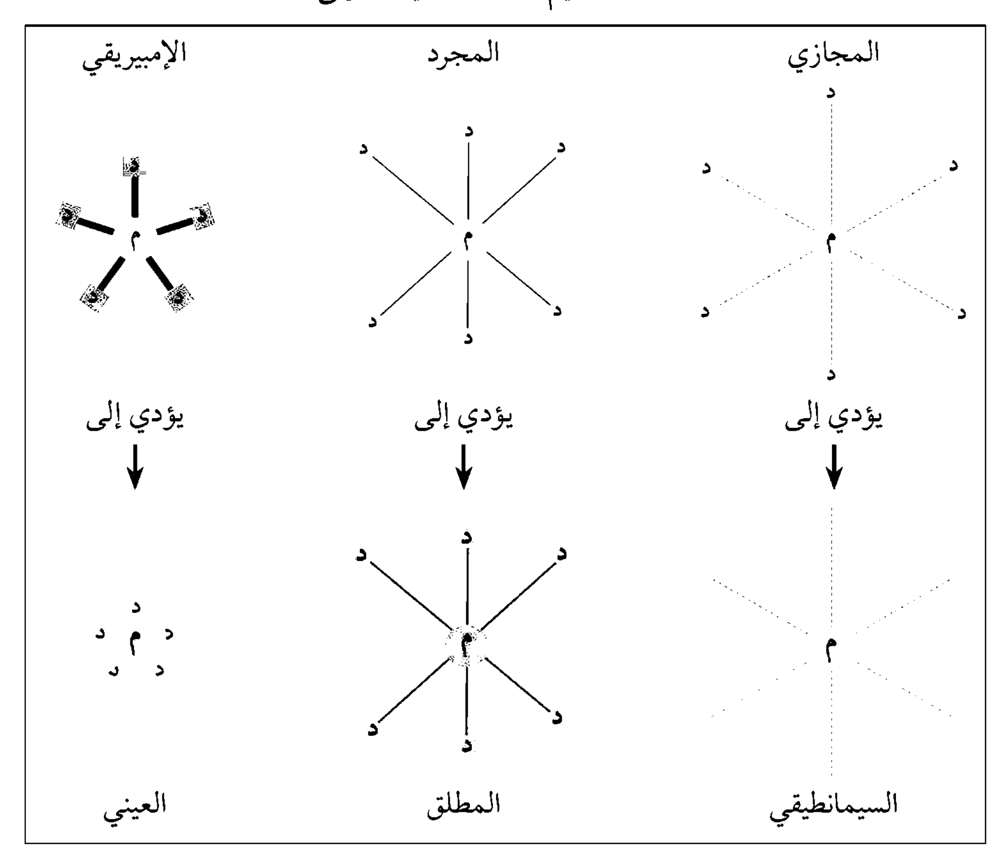
قد تفسر أوجه الشبه ما بين الديناميات المعرفية لكل المفاهيم العينية المطلقة الملاحظة الشائعة (والمشار إليها في الفصل الثالث كذلك) التي تذهب إلى أن الأحزاب السياسية القائمة على عقائد دينية غالباً ما تفشل على صعيد التفكير الاستراتيجي حيث قد يعمم التعارض مع الآخرين إلى حد شطب التمايزات ما بين الجماعات المعارضة (كلهم سواء)؛ وحيث يتم تجاهل العواقب بعيدة المدى لهذا الإسراف في النزاع الفئوي. قد ينشط المنظور المطلق تماماً كالمنظور العيني على صعيد قصور انتباهه إلى الفروق الدقيقة (Nuances) بين الأحداث، وفقر تواؤمه مع الظروف المعقدة. وهو ما قد يفسر أيضاً لماذا يقوم بعض القادة السياسيين المنتمين إلى الأحزاب ذات العقائد الدينية بتقديم تنازلات مفاجئة وإجراء صفقات غير متوقعة مع خصومهم. فقد يؤدي التعامل مع انشغالات عملية إلى تحول مفاجئ من المطلق إلى العيني، وحيث يعتبر السلوك المتذبذب أيديولوجياً بأنه غير ذي شأن. وفوق ذلك، فإن الاشتغال بناء لمنظورات عينية أو مطلقة ينزع إلى الحد من القدرة الفكرية على أخذ التحولات التاريخية الهامة بالحسبان. وهكذا تنزع المنظورات العينية والمطلقة إلى التحول باتجاه الفهم اللاتاريخي للأحداث. وهذا ما يفسر قصورها الاستراتيجي؛ لأن الفكر الاستراتيجي يحتاج إلى البعد التاريخي.

ينزع القادة الذين يتخذون مواقف قائمة على المبادئ العقلانية وحدها إلى أن يكونوا أكثر مقاومة للانخراط في تحولات تسوية مفاجئة. وبالتالي فإن كلاً من الثبات، والاستمرارية، والاستقرار في المواقف والولاءات ترتبط بالأساس بالمفاهيم المجردة. وقد يقدم الالتزام الدائم بمتطلبات الواجب كأمر عقلاني المزيد من الإيضاح لوظائف التجريد القوية هذه.

---

(٢٢) Engels, *Dialectis of Nature*.

الشكل الرقم (٥ ـ ٧)
أنماط المفاهيم الستة الأصلية (الأولى)



سابعاً: المفاهيم كمفعِّلات للطاقة

سبق الاقتراح بأن لكل واحد من أنماط المفاهيم الثلاثة ونشازاتها التي تم وصفها أعلاه، دينامية معرفية خاصة بها تتحدد من خلال العلاقات بين مقوماتها ما دون المفهومية: أي كل من المعنى الضمني والدلالات. وعندما يستخدم أحد أنماط المفاهيم فإنه يشكل بنية العملية المعرفية تبعاً لتنظيمه الداخلي، مما ينتج منه مستويات متباينة من المعنى والطاقة التي تُنَشَّط ويتم التعبير عنها.

يمكن توقع أن يؤدي الرابط الضعيف المزعوم ما بين المعنى الضمني والدلالة في المفهومين المجازي والسيمانطيقي إلى تدني تنشيط الطاقة، مقارنة بما هو عليه الحال في المفهوم المجرد الذي يدل على سلوك يتصف بالتعلق الواثق والمستدام، والتعبير القوي عن الانفعال والممارسة. ينتج المستوى المتدني من الطاقة، في المفاهيم الإمبيريقية والعينية (مقارنة

بالمفهوم المجرد) في التأثير الإجرائي ما بين المعنى الضمني والدلالات. وبالتالي، يمكن الزعم بأن تنشيط الطاقة في العملية المعرفية يتوقف على شروط خمسة: (١) درجة وضوح المعنى الضمني واتساقه المنطقي؛ (٢) درجة تمفصل الدلالات وقابلية تحديدها؛ (٣) المجال الإجرائي، أو المسافة (الانفصال) ما بين المعنى الضمني والدلالات؛ (٤) درجة التباين (التفرد) ما بين الدلالات؛ و(٥) درجة الربط أو الجذب ما بين المعنى الضمني والدلالات. وكما تم بيانه سابقاً، فإن المفهوم المجرد يحوز بدرجة عالية كل الشروط الخمسة أعلاه.

وتماشياً مع الافتراضات الواردة أعلاه، يمكن الاستنتاج أن المفهوم المجرد هو الأعلى بين المفهومين الآخرين وصيغ النشاز الثلاث على صعيد المرونة وتنشيط الطاقة أو التعبير. تمكِّن الطاقة النفسية التي ينشطها المفهوم المجرد هذه المفاهيم المجردة من التعلق بمفاهيم أخرى، وتوليد وحدات معرفية أكثر تعقيداً، وتكاملاً واستقراراً. وبالتالي فإن البناءات والمبادئ، والنظريات، والأيديولوجيات المجردة أكثر ارتباطاً بالطاقة وأكثر نشاطاً. أما المفهوم الإمبيريقي، وبسبب وضوح معناه الضمني ودلالاته، فهو مفهوم مستقر إلا أنه يعبر عن طاقة أقل من المجرد، نتيجة لتدني مستوى التباين ما بين المفهوم الضمني ودلالاته (أو المسافة بينهما) عما هو الحال في المفهوم المجرد.

وهكذا فالعلاقات الإمبيريقية واضحة وقابلة للقياس، إلا أنها عندما تستعمل في سياق القضايا الاجتماعية والأفكار لا يمكنها أن تولد مستويات النشاط والالتزام التي تولدها المفاهيم المجردة. فقد يضحي شخص ما بحياته من أجل فكرة أو مبدأ ولكنه لا يفعل من أجل مشروع تجاري ربحي. أما المفهوم العيني فإنه أقل ارتباطاً بالطاقة وأقل استقراراً من الإمبيريقي. ومع أن المفهوم العيني ملموس وواضح للعيان بدرجة عالية، إلا أنه غير مستقر نظراً إلى توقفه على الشروط الخارجية. وبالطريقة ذاتها، فإن المفهوم المجازي، وبسبب اعتباط معناه الضمني وتذبذب دلالاته، فإنه أدنى من الاثنين الآخرين على صعيد الوثوق والتعبير عن الطاقة. بإمكان المفهوم المجازي توليد مشاعر متقدة، في سياقات جمالية ودرامية عادة، إلا أنه غير قادر على توليد انفعالات ارتباط وثيق أو التزام. تعبيره النشاز، أي السيمانطيقي، هو الأدنى في كل من تنشيط الطاقة والاستقرار.

وكما سبق قوله، يستطيع المفهوم المطلق أن يُنَشِّط من آن لآخر طاقة أكبر من المفهوم المجرد لأنه ينشط روابط متعددة كامنة تندرج ضمن مفهومه الضمني ويوجهها نحو دلالة معينة. ومع أنه بإمكان المفهوم المطلق أن ينشط مستوى عالياً من الطاقة الكامنة، إلا أنه يقوم بذلك بطريقة مباشرة وأقل استمرارية وانتظاماً. فعندما «يثب» المفهوم المطلق باتجاه مدلول جلي،

يتم تنشيط مستوى عالٍ من الطاقة النفسية. سوف يستعمل هذا التباين في تنشيط الطاقة ما بين مختلف أنماط المفاهيم لتفسير سحر اللغة العربية الآسر.

ثامناً: فائض الطاقة في النكات

يفسر فرويد، في كتابه **النكات وعلاقتها باللاوعي** المتعة المصاحبة للنكتة التي تجد التعبير عنها بابتسامة أو ضحكة[٢٣]، انطلاقاً من فائض الطاقة النفسية التي تطلقها كنتيجة لتقنية النكتة المعرفية. تقتصد تقنيات النكتة الطاقة النفسية، مما يحولها إلى متعة مصاحبة للنكتة.

فدمج كلمتين أو فكرتين يصرف طاقة أقل مما يصرفه التعبير المستقل عن كل منهما. يتم الاستمتاع بهذه الطاقة المتوافرة على شكل ظرف أو دعابة. يمكن العثور على مثال على ذلك في الإشارة إلى عطلة عيد الميلاد التي تتصف بفرط احتساء الكحول، في بعض أجزاء أوروبا، بـ«العُطل الكحولية»[*] (Alcoholidays). فلو تليت عدة تعابير مماثلة وتضمنت تعبيراً مختلفاً عملياً عما عداه، فإن الطاقة المدخرة من التعبير المختلف «الركوب المتطفل لتوصيله» (تعبير يتطفل على بقية التعابير) يعاش كدعابة. ويمثل التعداد التالي الذي يسرد كدعابة نموذجاً على ذلك «روميو وجولييت»، فاوست ومارغريت، أنطوني وكليوباترا، الألزاس واللورين». وبالمثل فعندما تحمل كلمة ما **معنىً مزدوجاً**، يتم ادخار طاقة نفسية. يصادف هذا النمط من الظرف الهزلي في النكات الجنسية على وجه التحديد. كما يحدث توفير الطاقة كذلك في أوالية الإزاحة[**] من تفصيل هام إلى آخر عديم الأهمية أو إلى ما لا يثير الأحاسيس. وهكذا، وكما تذهب إليه النكتة؛ سئل رجل يلبس ثوب حمام: «هل أخذت حماماً؟» فأجاب: «لماذا؟» «هل هناك واحداً مفقود؟». وهكذا تلتف الإزاحة على الكبت وتوافر الطاقة النفسية.

---

(٢٣) Sigmund Freud, *Jokes and their Relation to the Unconscious* (New York: Penguin Books, 1978) (Original work published 1905).

(*) حيث تدمج كلمة كحول مع كلمة عطلة الميلاد التي تشترك في مقطع «holi» الذي يعني المقدس ويشكل جزءاً من كلمة كحول الأوروبية في آن معاً. إلا أن الطرفة تأتي أصلاً من التلاعب بمعنى الكلمة (المترجم).

(**) إزاحة (Displacement) هي أوالية نفسية مميزة للأحلام على المستوى اللاواعي، حيث تنقل طاقة التوظيف الانفعالي لعنصر ما من عناصر الحلم المولدة للقلق إلى عنصر آخر مجرد من الشحنة الانفعالية المولدة لهذا القلق، وذلك بقصد الدفاع ضد هذا القلق. كما تصادف الإزاحة في السلوك اليومي من قبيل إزاحة طفل ما لعدوانيته الناجمة عن الغيرة من أخيه الأصغر وصبها على حيوان أو دمية. هنا أيضاً يتجنب الطفل القلق الناجم عن تهديد العقاب المصاحب للعدوانية تجاه الأخ (المترجم).

تتجلى النزعات المكبوتة بشكل مقنّع ومداور في كل من الأحلام والهفوات وبعض حالات النسيان وفي بعض أشكال الإنتاج الأدبي. أما في الحالات المرضية فتتجلى في مختلف حالات العصاب (المترجم).

يستعمل في النكات ذات القصد العدواني، كل من الدمج، وازدواج المعنى، والإزاحة، واقتصار الكلام، لتمويه التعبير عن العدوانية الأصلية والتستر عليها. يتيح هذا التستر (الطمس) في النكات العدوانية التعبير عن العدوان بدون إثارة مقاومة شديدة من الكبت(*) المرتبط عادة بالتعبير العدواني. وعندما يتم التعبير عن العدوان بشكل مقنع من خلال النكتة، فإنه يتطلب طاقة أقل للتغلب على قوة الكبت التي تمارس عادة على التعبير المباشر. وهكذا تصرف الطاقة النفسية المدخرة بفضل التعبير غير المباشر عن العدوان على شكل ضحكة أو قهقهة. وكما يقول فرويد، «تتناسب المتعة المصاحبة للنكتة مع مقدار الطاقة النفسية التي تم توفيرها أو الاقتصاد بها[٢٤]».

تاسعاً: «سحر اللغة» كفائض انفعالي متولّد من تساوق الجملة العربية

مع أن باتاي وآخرين عديدين لاحظوا أن اللغة العربية تمارس سحراً خاصاً على مستمعيها لا يلاحظ في حالة اللغات الأخرى، إلا أن هذا «التأثير السحري» الذي يمكن أن تتركه اللغة الفصحي لدى مستمعيها لم يتم شرحه بشكل ملائم. على أن نموذج المفاهيم الأساسية دون الذري قد يقدم تفسيراً دينامياً لهذا التأثير. قد اقترح بأن هذا التأثير الفريد للغة العربية يمكن تفسيره من خلال استعمالات خاصة للمفاهيم الأساسية تؤدي إلى توفير الطاقة النفسية. تُعاش هذه الطاقة المدخرة كانفعال سار: «فتنة اللغة». قد يتشابه كل من الاقتصاد والصرف على هذا الصعيد بالعملية التي تحدث في حالة الفكاهة، كما نَظَّر لها فرويد.

يدعي نموذج المفاهيم ما دون الذري أن استخدام هذه المفاهيم الأساسية ينشط كموماً (Quanta) متنوعة من الطاقة. فالطاقة المبذولة في عمليات هذه المفاهيم ليست موحدة، وإنما هي تتباين تبعاً لكل نمط من المفاهيم. ولقد سبق القول إن المفهوم المجرد يولد أعلى مستوى من الطاقة، يتبعه بالتدريج كل من الإمبيريقي والمجازي. أما في التعبيرات الثلاثة الشاذة لهذه المفاهيم، فإن كلاً من العيني والسيمانطيقي يولدان المقدار الأدنى من الطاقة. بالمقابل، فإن المفهوم المطلق لديه الإمكان الضمني لتنشيط طاقة أكبر من أي واحد من الأنماط الثلاثة

(*) كبت (Repression) الكبت هو الأوالية النفسية الدفاعية الأساسية. بواسطته يتمكن الأنا الواعي من طرد الرغبات والأفكار والانفعالات والنزوات المؤلمة أو غير المقبولة أخلاقياً خارج نطاق الوعي، إلى اللاوعي تجنّباً لما تولده من قلق أو تهديد بالعقاب. وبالتالي فالكبت هو أحد عوامل تكوين اللاوعي. الرغبات المكبوتة لا تزول بل تظل ناشطة جداً في اللاوعي وتمارس مختلف أنواع الضغوط كي تبرز إلى الوعي أو تتحقق في السلوك من جديد. ما يكبت إذاً هو كل ما يشكل من النزوات والنيات من تهديد للأنا، وهو ما يستنفد شطراً من الطاقة النفسية الواعية تبعاً لشدة درجة المكبوت.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

الأخرى من المفاهيم، بما فيها الصيغتان الشاذتان الأخريان، أي العيني والسيمانطيقي. ولكن وبسبب صعوبة إدماج المفهوم المطلق ضمن سلسلة من المفاهيم المجردة، فإنه ينزع إلى التعبير عن طاقته الكامنة في ظروف معينة نوعية، وفي انسياق نحو دلالات معينة.

وبالتالي، فأنا اقترح هنا، أن توفير ديناميات الطاقة النفسية وإنفاقها كفائض يحظى بالتشجيع من خلال ممارسة بلاغية تقوم عليها هذه اللغة. تتمثل هذه الممارسة بإدراج مفهوم ما ضمن سياق يتولد عن مختلف أنماط المفاهيم. يؤدي عدم تلاؤم إدراج مفهوم ما أو عدم انتظامه ضمن سياق لساني مكون من أنماط مختلفة من المفاهيم، إلى تباينات في إنفاق الطاقة الذي تم بيانه أعلاه. وهكذا فالطاقة النفسية التي تم ادخارها تُعاش عندها كمتعة جمالية.

على سبيل المثال، بعد إقامة سياق مجرد على صلة بتصرف أخلاقي، يمكن للمتكلم أن يحيل وبشكل غير متوقع إلى توضيح عيني تتطلب عمليته طاقة أقل مما تتطلبه السياقات المجردة، ويولد بالتالي فائضاً من الطاقة. غالباً ما يستعمل تعبير الفساد كمفهوم مجرد. يمكن استخدام هذا المفهوم في سياق مفاهيم مجردة أخرى ومن ثم يستعمل بشكل غير متوقع في صيغته المطلقة، كما هو الحال في استعماله الديني ـ فساد في الأرض ـ مما ينتج فارقاً في الطاقة يعاش كمتعة جمالية أو حالة طرب بلاغي. كذلك هو الحال، حين استعمال مفاهيم كونية مجردة من قبيل الحق أو الباطل التي يمكن استعمالها كمفاهيم مطلقة أو مجردة في آن معاً ضمن سياقات غير متوائمة بما يولد تنشيطاً طاقوياً فارقياً ينتج منه طاقة فائضة. كما يمكن توليد طاقة فائضة من خلال الاستخدام البلاغي للمفاهيم المجردة ضمن سياقات عينية. كما يمكن كذلك إدراج مفهوم عيني (يمتّ إلى وقائع خاصة به) ضمن سياقات مجرّدة أو مطلقة، كما هو الحال في تعابير، التاريخ المقدس، والفخار الوطني، أو الأخلاقيات السامية.

كما يمكن تحويل الأفعال إلى مختلف أنماط تشكيلات المفاهيم. فالفعل «حمل» (Carry) هو ذو ارتباط إمبيريقي حيث يبحث رأساً عن مدلولات موضوعه، أي تلك الأشياء التي تحتاج إلى رفعها ضد قانون الجاذبية. إلا أنه من الممكن استخدام «حمل» كمفهوم مجرد من خلال إلغاء السؤال «حمل ماذا؟»، وبالتالي تجاهل دلالاته. وفي تعبير، «أنها لا تستطيع أن تحمل» (She can’t carry) يعاش فعل (Carry) كمفهوم مطلق، إن لم نعد نبحث له عن مدلولات موضوعية نوعية.

وبالتالي، فمن الممكن أن يفسر شطر هام من المفعول السحري للعربية، من خلال الاستخدام البارع للمفاهيم في سياقات محكومة بأنماط مفهومية مختلفة، وأن الطاقة الفائضة الناتجة من ذلك التي تصرف من ثم تزيد من الأثر الانفعالي للغة الجميلة. من المرجح أن تحدث هذه العملية في **الخطب السياسية والدينية** الهادفة إلى التأثير في المستمعين أكثر مما

يحدث في العروض الوصفية أو التفسيرية ذات الطابع الوقائعي. فإذا كان هذا الاستخدام البارع للمفاهيم هو ما يحدث فعلاً، لا يعود عندها من مبرر لعدم الادعاء بأن هذه العمليات المعرفية يمكن أن تتواجد في لغات أخرى على حد سواء. وتبعاً لذلك، بإمكاننا فقط الادعاء بأن قدراً من المرونة المميزة للغة العربية، وبراعة الخطباء العرب، هما اللذان يعززان إنجازاً أعلى انطلاقاً من العمليات التي تم وصفها، وأن إنجازاً أعلى من هذا القبيل هو ما يمكن أن يفسر السحر الخاص للغة العربية. ربما يستطيع اللسانيون أن يفحصوا بمزيد من العمق نظم الجملة العربية بغية المزيد من تحديد كيفية تجلّي هذه العملية في العربية، مقارنة باللغات الأخرى.

١ ـ الوضع المقارن لنموذج المفاهيم ما دون الذري

من خلال الاستفادة من مصادر الأدبيات الأساسية حول المفاهيم[٢٥]، واستناداً إلى الاستشارات الشخصية التي أجريتها مع بعض الخبراء الأكاديميين في العلوم المعرفية واللسانيات، قد يبدو أن النموذج الذي قدمته هنا لم يسبق أن تم تقديمه بصيغته الراهنة، إذ أشار لامونتاني الذي لم يعثر على أي صياغة مفهومية مشابهة[٢٦]، أن النموذج المقدم هنا قابل للدفاع عنه استناداً إلى الأدبيات المعرفية الأساسية.

كما اقترح أنه بالإمكان تكييف هذه الصياغة المفهومية الجديدة لمنظومات معلوماتية شكلية. أعلنت كاري أنه لا علم لها بأي تصنيف مشابه للمفاهيم في فئات طبيعية، وأنه لا توجد أي نظرية شاملة ناجحة في هذا المجال[٢٧]. كما أشارت إلى أنها لم تصادف تصنيفاً أساسياً للمفاهيم شبيهاً بالتصنيف المعروض في هذا الفصل، وأنها مهتمة بإمكان اختبار صدقية طروحاته.

٢ ـ إمكانات النموذج ما دون الذري البحثية

يقدم نموذج المفاهيم المبين أعلاه تفسيراً ممكناً لسحر اللغة العربية، كما يمكنه تشجيع أبحاث جديدة في مضمار المفاهيم واللغة. يمكن استعمال الأنماط الستة للمفاهيم في تحليل النصوص والخطب انطلاقاً من ورود كل منها، وهو ما يمكن أن يتيح توصيفات جديدة للغة على صعيد الوحدات الأكثر قاعدية ـ أي المفاهيم. كما يمكن تصميم أبحاث لتقدير انعكاسات الظروف الخارجية على مختلف حالات انتشار المفاهيم الستة القاعدية. ويتعين أن تعكس

---

(٢٥) من قبيل: Eric Margolis and Stephen Laurence, eds., *Concepts: Core Readings* (Cambridge, MA: MIT Press, 1999), and Susan Carey, *The Origin of Concepts* (New York: Oxford University Press, 2009).

(٢٦) Claude Lamontagne, Professor of Cognitive Psychology (University of Ottawa, Personal communication, 2007).

(٢٧) Susan Carey, Professor of Psychology, Harvard University (Personal communication-email, 2011).

التهديدات الخارجية، والقلق، والاستياء، أو الحاجة إلى التعبئة نمط المفاهيم المستعملة. ويمكن أن يتشابه ذلك مع الدراسة التي أجراها سويدفلد عن انعكاس الشروط السياسية على بساطة ـ تعقيد الأفكار المستعملة في الخطب السياسية(٢٨). كما يمكن كذلك تصميم بحث لتقدير انعكاس استعمال هذه المفاهيم على مشاعر الناس وسلوكهم. لقد أسهم هذا النموذج على وجه الخصوص في فهم ديناميات المفهوم المطلق واشتغاله في فهم بعض مظاهر الصراع الطائفي والتنبؤ به.

عاشراً: إمكانات اللغة العربية المستقبلية

لا يزال السجال حول احتمالات اللغة العربية المستقبلية قائماً منذ عدة عقود. هناك توافق عام ما بين المثقفين والأكاديميين المهتمين بوضع الثقافة العربية، على وجوب اعتماد اللغة الفصيحة كلغة رسمية وحيدة لكل الأقطار العربية، وأنه يجب حماية مكانة هذه اللغة. كما تدافع الأغلبية عن ضرورة اعتماد اللغة العربية كأداة التعليم على كل مستوياته. سوف تتطلب هذه الاستراتيجية ترجمة النصوص الأكاديمية الحديثة إلى العربية، وهي مهمة تتوقف على اعتبارات سياسية وليس على جدارة العربية في نقل العلوم المتقدمة. فاللغة العربية تشكل قوة توحيد في الوطن العربي. إنها وسيلة نشر الإسهامات الفكرية للأقاليم، والإسمنت الذي يربط معاً كل الأنشطة الثقافية والاقتصادية.

أما في ما يتعلق بمختلف اللهجات العربية، فلا بد من الإشارة إلى أن العامية موجودة في كل اللغات: تكفي ملاحظة اللغة الإنكليزية التي تتحدث بها مختلف فئات العمالة الحرفية الأجنبية حول العالم، أو الإنكليزية المستعملة في الدردشات على وسائل التواصل الاجتماعي. تضبط اللغة الفصحى تطورات اللهجات المستمرة وتلبي متطلبات وضع المفردات الجديدة من خلال تطورها البطيء والمنتظم. لا تملك اللهجات العربية إمكانات البقاء كي تتحول إلى لغات جديدة، كما أن العربية هي حالياً واسعة الانتشار ومعترف بها رسمياً حول العالم. ومن خلال تصاعد وتيرة التواصل، سوف تتلاقى مختلف اللهجات في النهاية وتصب في العربية المكتوبة المستعملة في لغة الصحافة ووسائل الإعلام الكبرى. كما سوف تساعد معدلات محو الأمية وإتمام الدراسة الجامعية أيضاً على هذا الصعيد. إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن استعمال اللهجات في الإذاعة المسموعة والمرئية يذهب ضد هذا المنحى، وأنها، ما عدا دغدغة نرجسية بعض الإثنيات والمناطق، لا تعزز التواصل ولا هي تغنيه. وإذا كانت الإنكليزية تملك أكبر قاموس مفردات بين كل اللغات، فمرد ذلك يعود إلى أنها اللغة الأكثر استعمالاً (عالمياً

(٢٨) Peter Suedfeld, «The Relation of Integrative Complexity to Historical, Professional, and Personal Factors,» *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 6 (1985).

وعلمياً). وبمقدار ما تصبح العربية أكثر استعمالاً في التعليم العالي، وكل وسائل الاتصال على اختلافها، سوف يزداد قاموس مفرداتها العلمية والتقنية ويترسخ. يتشارك شطر كبير من اللسانيين العرب في الرأي القائل بأن «عربية المستقبل لن تكون شكلاً من العربية العامية (المحكية). بل سوف تكون شكلاً حديثاً من اللغة الفصحى الكلاسيكية المعدلة نسبياً، والمنقاة من كل النزعات الإقليمية، ومن فرط إدخال مفردات غربية، كما سوف تتغاضى عن بعض تعقيدات قواعد اللغة العربية الكلاسيكية»[٢٩].

العربية الفصحى الحديثة هي بصدد التكيف الذاتي التدريجي بغية الاستعمال اليومي، ومن المتوقع أن توفر وسيلة توحيدية للتعبير عن الأشكال الثقافية الإبداعية، تماماً كما سبق لها أن فعلت خلال القرون التاسع والعاشر والحادي عشر حين كانت لغة العلم والفلسفة والأدب الرفيع.

---

(٢٩) Samir Abu-Absi, «A Characterization of the Language of «Iftah ya Simsim»: Sociolinguistic and Educational Implications for Arabic,» *Language Problems and Language Planning*, vol. 14, no. 1 (1990), p. 42.

الفصل السادس

من التفكير ثنائي البُعد إلى التفكير متعدد الأبعاد: مدى معرفي وعاطفي كبير

استناداً إلى نموذج المفاهيم ما دون الذرية المقترح في الفصل الخامس، وإلى صياغات ماركوز المفاهيمية الإيبيستمية التي تمت مناقشتها في الفصول السابقة، يمكن القول بأن التفكير ثنائي البُعد يبدأ على مستوى المفهوم المجرد. وبما أن معنى المفهوم المجرد الضمني ودلالاته هي في الآن عينه متباينة ومرتبطة بعضها ببعض، فإنها تكوِّن بُعدين من كيان معرفي واحد يتحكم بالتفكير على مدى ثنائية بعده. وعلى النقيض، فإن الشروط المعرفية التالية تقلل من ثنائية بُعد المفاهيم: أي تقليص المسافة ما بين المعنى الضمني والدلالات في المفهوم الإمبيريقي، وتمازجها في المفهوم العيني، وضبابية الدلالات في المفهوم المجازي، وتلاشيها في المفهوم السيمانطيقي، وتهاوي الدلالات ضمن المعنى الضمني في المفهوم المطلق.

العلاقات ثنائية البُعد جدلية بامتياز. تتشكل العلاقة الجدلية عندما يتلازم معاً كيانان عقليان أو اجتماعيان متباينان، إلا أنهما يحافظان في الآن عينه على حالة من التناقض بينهما. وقد يتولد التناقض من مجرد التباين. وقد يكون كل واحد من الكيانين واعياً لذاته ولتناقضه مع الآخر. يؤثر التناقض أو الصراع على كلا الكيانين مشجعاً بذلك تحولهما التدريجي في الزمان بحيث يصلان في النهاية إلى التوليف أو ولادة كيان جديد. يتبع كل من التفكير البشري، والخطاب، وتطوير النظرية، وحركة التاريخ، النموذج الجدلي تبعاً لبعض الفلاسفة. وكما بيّن ماركوز، فإن العينية تحُول دون التفكير الجدلي، تماماً كما هو شأن العلاقات الازدواجية والمجتزأة، التي ستتم مناقشتها في الفصل الثامن.

أولاً: التوجه الإيبيستمي العقلاني يُعزِّز التفكير ثنائي البعد

يشجع التوجه الإيبيستمي العقلاني انتشار المفاهيم المجردة في الصياغات المفهومية العربية وفي حل المشكلات اليومية. كما يزيد توجه العرب الإجمالي، النابع من التوجه الإيبيستمي العقلاني وما يعقبه من سعي إلى الشمولية، من تشجيع استعمال الفئات المجردة واسعة المدى التي تستخدم التفكير ثنائي البعد. ويشجع التوجه الإيبيستمي العقلاني كذلك، التفكير الأيديولوجي الذي يفسر السلوك القائم على مسلّمات مجردة، ما يجعل التقييم العلني واتخاذ المواقف ممكناً، وهي نموذجياً ثنائية البعد. كما يُصعِّد التفكير الأيديولوجي كذلك من التباينات، ويشجع على المحادثات السجالية في التواصل. وأخيراً، يعزز التفكير الأيديولوجي والعقدي المثالية واللجوء إلى النماذج المثالية في تقويم السلوك، حيث تؤدي النماذج الممثلنة دوراً مؤثراً جداً في الحفاظ على ثنائية البعد. العديد من الشخصيات في التاريخ العربي المبكر تتم مثلنتها وتقليدها بسبب ما تحاط به دينياً من قدسية وكاريزما.

كما أن التوجه العربي الإيبيستمي العقلاني بتفكيره ثنائي البعد يتم تشجيعه والحفاظ عليه بفضل المقاربة الإسلامية الحوارية التقليدية في تعليم الإسلام والدعوة إليه وإدخال الناس فيه، يقتبس لانغ قول كل من فيشر وعابدي في هذا الصدد لا يفسر القرآن ذاته بذاته، فالمرء يحتاج إلى توجيه حتى لا يضل جادة الصواب. يأتي توجيه كهذا بأشكال حوارية متنوعة: ما بين المعلم والطالب، وما بين الإمام والتابعين، أو في مناظرات الطلاب الجدلية فيما بينهم حيث تواجه الحجة بالحجة، وصولاً إلى توضيح أسس اتخاذ الموقف، إذ لا يمكن للمرء أن يتعامل مع النص بمفرده[1].

يوسع لانغ من مدى هذه المقاربة الحوارية من التعليم واعتناق الإسلام كي يشمل مفهوم الجهاد وممارسته (أي واجب المسلم في التضحية بماله ونفسه دفاعاً عن القضية السامية ونجاحها). وهو يقترح، مستنداً في ذلك إلى آراء بعض كتاب شمال أفريقيا، أن الجهاد هو أكثر من مجرد فعل دفاعي: «إنه بالأحرى اشتباك نشط مع عدو أيديولوجي قبل الهزيمة وأثناءها وبعدها، وبحيث يتمازج الطرفان... فالجهاد هو بالأحرى مناخ عام أكثر من كونه فعلاً مقتصراً على ذاته؛ إنه تفاعل الضربة وتفاديها، وتفاعل الاستراتيجية والتكتيك، والجدل والديالكتيك، وتفاعل التفسير والاعتناق»[2].

---

(١) George Lang, «Jihad, ijtihad, and Other Dialogical Wars in La Mèredu Printemps: Le Harem Politique, and Loin de Medine,» in: Kenneth W. Harrow, ed., *The Marabout and the Muse: New Approaches to Islam in African Literature* (London: James Currey, 1996), pp. 111-112.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

يمكن للجهاد، تبعاً للانغ، أن يتخذ شكل حركة تشتغل تبعاً لعدة مراحل، ويمكن القيام به من خلال مساعدة الآخرين، والكتابة، والتعليم، والمناظرة، وكذلك من خلال تأديب الذات والعديد من أشكال الفعل الأخرى.

من خلال الإصرار على الوصول إلى تأويلات لاهوتية وتبريرات لاتخاذ المواقف، ومن خلال الانخراط في المناظرات والمحادثات بغية إقناع الآخرين والوصول إلى الإجماع، يُثَبِّت التقليد الإسلامي الأسلوب الإيبيستمي العقلاني وجدليات الحوار.

كما تجدر الإشارة في هذا السياق، إلى أنه خلال كل التاريخ العربي، استُعملت المساجد كأماكن للقاء المتعلمين الذين ينخرطون في مناظرات لاهوتية وسياسية. كانت بيوت الأعيان تحتوي عادة على مجلس مخصص للقاءات خاصة حيث يلقَى الشعر، وتُقَص النوادر والطرف، وتناقش القضايا الراهنة. وهكذا يتعين رؤية الحوارات الفكرية كمكوِّن بارز من مكونات التراث الثقافي العربي.

ثانياً: التجاذب الوجداني الواعي كانفعال ثنائي البعد

التجاذب الوجداني (Ambivalence) ووجود الحب والحقد، أو الانجذاب والنفور تجاه الشخص نفسه أو الموضوع نفسه، يجعل تناقض قطبي التجاذب الوجداني والإلغاء المتبادل بعضهما لبعض، من الصعب التعبير عنهما في الآن عينه. تذهب ميلاني كلاين، وهي من كبار منظِّري التجاذب الوجداني، إلى القول بأنه يبدأ مبكراً جداً في الحياة بدءاً من الشهر السادس من العمر، حيث يبدأ الطفل معايشةَ وجه أمه المحب والراعي الحادب متلازماً مع مزاجها المحبط والنابذ أحياناً[٣]. يشكل التعامل مع التجاذب الوجداني مهمة نفسية صعبة لدى الراشدين. يُرغم التوتر الناتج من التجاذب الوجداني الناس على اللجوء إلى استراتيجيات متنوعة في التعامل معه من قبيل الاستراتيجيات التالية:

١ ـ هناك استراتيجية التنكر لأحد وجهَي التجاذب الوجداني، بحيث يدرك الشخص المُوَلِّد تجاذب المشاعر هذا بشكل انشطاري: إما كشخص محض طيب، أو محض سيئ، ويتم التفاعل معه تبعاً لذلك الانشطار. يقوم هذا التكيف على كبت أحد أوجه التجاذب، الأمر الذي يتجلى على شكل انشطار انفعالي.

٢ ـ وهناك استراتيجية تناوب التعبير إما عن الحب أو عن الكره تبعاً للفترة وللسياق. وهو ما يتجلى كالتالي: تجنب الشخص عندما يكون في مزاج متعكر وتهجمي، ومقاربته عندما

---

(٣) Melanie Klein, Paula Heimann and R. E. Money-Kyrle, eds., *New Directions in Psychoanalysis: The Significance of Infant Conflict in the Pattern of Adult Behavior* (London: Tavistock Publications, 1955).

يكون ودوداً؛ الترابط معه في السياقات التي يكون فيها متعاوناً وودوداً، وتجنبه في السياقات التي يرجح أن يكون فيها سلبياً ومتوتراً. يتم التعبير عن هذا التأقلم من خلال تناوب التفاعل المتودد، واتخاذ المسافة كما في المثل العربي القائل «ابعدوا نحبّكم، قرّبوا نسبّكم». تستخدم هذه التكيفات المتناوبة لكل من وجهي التجاذب الوجداني، الانعزال الزماني والمكاني وتتم عادة بشكل تلقائي وماقبل واعٍ(*) (بدون قصد وتصميم). تشبه هذه التكيفات، بما هي كذلك، التكيفات الازدواجية اللاجدليةً التي قام الوردي بوصفها.

٣ ـ هناك وعي متآنٍ لكلا جانبي التجاذب الوجداني، مع محاولة واعية للمواءمة ما بين التناقض المعرفي والانفعالي. يخلق الوعي بهذا التناقض علاقة جدلية ثنائية القطب تدفع إلى محاولة التعبير المتوازن أو التوليف. يبدو أن العقل العربي قد أنجز مستوى عالياً، من المواءمة الواعية ما بين قطبَي التجاذب الوجداني، حيث يتم الاعتراف الصريح بكل من المشاعر الإيجابية والسلبية تجاه الشخص نفسه أو الكيان نفسه مع محاولات للوصول إلى معادلة نهائية سلبية أو إيجابية.

قد تعود قدرة العقل العربي على الوعي بثنائية بُعد التجاذب الوجداني إلى عاملين رئيسين:

أ ـ إذ يسهل التوجه الإيبيستمي العقلاني المميز للعقل العربي على تطوير وعي مواجه يمكنه في الآن عينه المواءمة ما بين كلا قطبي التجاذب. هذا التجاذب الوجداني الواعي هو موضوعي وصادق في آن معاً، فهو موضوعي نظراً إلى كون معظم الناس يستجيبون سلباً وإيجاباً تجاه الآخرين، وهو صادق لأنه يتم الاعتراف بكلا الانفعالين (السلبي والإيجابي) من دون اللجوء إلى التنكر أو التكيف الازدواجي.

ب ـ يتيح التعرض لعلاقات متجاذبة وجدانياً على الصعيد الثقافي، من مثل تلك التجاذبات تجاه الغرب، مستوى من التدريب النفسي في التأقلم مع التجاذب الوجداني الواعي.

يمكننا، على صعيد هذا التجاذب الثقافي، أن نعود ثانية إلى الأمثلة التي قدمها باتاي بصدد التجاذب الواعي في الموقف من الغرب. فالمثقفون العرب يُعجبون بالغرب إلا أنهم يخشون سيطرته. فالواحد منهم يعتز بثقافته، ويثمّنها ويتعلق بها، إلا أنه يكره تخلفها وفشل مؤسساتها. فهو يتبنى بقوة بعض الأساليب والقيم وطرق الحياة الغربية من ناحية، إلا أنه في الآن عينه يكنّ ازدراء لبعض الأساليب والقيم الغربية الأخرى. يشكل كل من التجاذب الواعي والتفكير المجرد

(*) ما قبل الوعي (ما دون الوعي) (Subconscious) يستخدم هذا المصطلح في علم النفس إما للدلالة على الوقائع غير الواضحة في الوعي، وإما على الوقائع التي تظل دون عتبة الوعي الحالي. استخدم فرويد هذا المصطلح في نظريته الأولى حول تكوين الجهاز النفسي من وعي، وما قبل الوعي، واللاوعي. إلا أنه مال إلى الاستغناء عنه لاحقاً نظراً إلى ما يسببه من أوجه لبس (المترجم).

ثنائي البعد نوعاً من القطبيات الجدلية التي تفترض مسبقاً مدى نفسياً وتعمل على توسيعه بحيث يمكن للأفكار والمشاعر أن تتواتر من قطب إلى الآخر ممهدة السبيل بذلك للتفكير ثلاثي الأبعاد.

ثالثاً: المدى المعرفي

اقترح مفهوم **المسافة النفسية** أو المدى النفسي في الأصل في إشارة إلى العلاقة التي يمكن للشخص أن يقيمها مع موضوع أو عمل جمالي، إذ طرح إدوارد بولوغ في مستهل القرن العشرين فكرة «المسافة النفسية» بكونها ضرورية للتأمل الجمالي، حيث يمتزج الوعي بعمل فني، بوصفه إنتاجاً ثقافياً، مع الانخراط الشخصي الذاتي من مثل «تعليق عدم القناعة» والدخول المؤقت في العمل الفني «المتخيل».

لاحظ كابتشيك، خلال مراجعته تطور مفهوم المسافة النفسية في الجماليات أن النظرات الأحدث إلى الموضوع قد تخلت عن «الموضوع الجمالي»(٤) بحد ذاته وحسبت الانخراط الجمالي بمنزلة مواءمة ما بين أبعاد أساسية ثلاثة: العمل الجمالي؛ الفنان؛ والمتلقي، بوصفهم أجزاء مكونة من منظومة تفاعل مفتوح النهاية. تفترض هذه المواءمة بين هذه الأبعاد والعمليات المعرفية العاطفية الثلاثة مسبقاً مدىً نفسياً معيناً.

تم تطوير مفهوم المدى الذهني (Mental Space)، كسابقه مفهوم المسافة النفسية، للدلالة على الانفتاح الذهني والقدرة الضروريين في التعامل مع مختلف الكيانات على صعيد الوعي. تتضمن هذه الكيانات عدداً كبيراً من الأحداث التي تمتُّ إلى وقائع خارجية وداخلية منخرطة في التشكيل الجديد، أي الناس الآخرين المتفاعلين، والوضعيات والحالات الجسدية، والحالات الانفعالية والخبرات الماضية، والخيال الجامح. يمكن أن يساعد المدى الذهني في كل من الفصل ما بين هذه الوحدات واحتوائها، ما يزيد إمكان تكاملها، كما يمكن أن تحسن توافق الفرد الاجتماعي. يضم منظِّرو هذا المفهوم كلاً من فوكونييه(٥)، ويونغ(٦)، وفوكونييه وسويتسر(٧). إن وضْع مفهوم المدى المعرفي مشابه لمفهوم المدى الذهني، إلا أنه أكثر تركيزاً على العمليات المعرفية. قد يتذكر القارئ الاقتراح (الفصل الخامس) القائل بأن المدى المعرفي (Cognitive Space) يصدر عن عمليات المفهوم المجرد؛ إذ يتمايز المعنى الضمني بشكل كبير

---

(٤) Gerald Cupchik, «The Evolution of Psychical Distance as an Aesthetic Concept,» *Culture and Psychology*, vol. 8, no. 2 (2002), pp. 155–187.

(٥) Gills Fauconnier, *Mental Spaces* (Cambridge, MA: MIT Press, 1985).

(٦) Robert Young, *Mental Spaces* (London: Process Press, 1994).

(٧) Gills Fauconnier and Eve Sweetser, *Spaces, Words, Grammar* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996).

من دلالاته، وهو ما يتطلب مدى معرفياً عاملاً. يستعمل المدى المعرفي(٨) تناظر الموقع في مدى ذي بعد واحد أو اثنين أو أكثر لوصف الأفكار والذكريات والآراء وتصنيفها في فئات. وهكذا، يمكن وصف الإدراك أو التفكير العيني حيث ينحصر الوعي ضمن علاقة فردية (من قبيل الربحية، أو طيب المذاق، أو الألم)، بكونه أحادي البعد؛ أما الوعي بمبدأ مجرد وتطبيقه فهو ثنائي البعد؛ وأما الوعي بمثل أعلى، ومجالات تطبيقه، وكذلك الاعتبارات الأخلاقية، والتوقيت الملائم للأفعال ذات الصلة به، فهي كلها أبعاد معرفية متعددة. يتيح المدى المعرفي تباين الأبعاد وإدماجها فاتحاً السبيل لتكاملها.

تتوقف أبعاد المدى المعرفي على معلومات الشخص، وإعداده الفكري، وقوة تنبهه. الثقافة بما هي مصدر إعداد معرفي، مسؤولة بشكل واضح عن نمو المدى المعرفي واستعماله. يتخذ هذا الكتاب الموقف القائل بأن الثقافة العربية توفر للأفراد هذا التدريب، من خلال لجوئها المكثف إلى التجريد، ونشرها أوالية العزل والتجاذب الوجداني الواعي. قد تساعد التوضيحات اللاحقة في هذا الفصل على دعم هذه الفرضية.

رابعاً: المدى المعرفي ووحدة الأضداد

يتيح المدى المعرفي تفعيل أوالية العزل بشكل أكثر حرية. كما يستقيم العكس بدوره كذلك، حيث يمكن أن يساعد انتشار العزل على توسيع المدى المعرفي. علاوة على ذلك، يتيح المدى المعرفي قيام الوضعيات المتضادة بشكل مترابط في الوعي: أي وحدة الأضداد الهيراقليطية(*). نعثر على أحد الأمثلة الجيدة عن وجود الأضداد لدى العرب في تبيان الأنصاري كيفية تمسُّك العرب بحماس منقطع النظير بهدف الوحدة العربية(٩)، بينما هم يدعمون في الآن عينه بنشاط السياسات الانعزالية لأقطارهم العربية.

عُثر على هذا النمط من المواءمة في بعض الأبحاث التي تعاملت مع الفوارق عبر ـ الثقافية في المعرفة. فلقد بيَّن ريتشارد نِسبت أنه عندما يواجه الأمريكيون بطرحين متعارضين ظاهرياً فإنهم ينزعون إلى محورة اعتقادهم من خلال اختيار أحد البديلين على أنه الصحيح(١٠)، بينما

---

(٨) انظر: Anthony Pratkins and Douglas McCann, «The Representation of Self in Multidimensional Cognitive Space,» *British Journal of Social Psychology*, vol. 30, no. 2 (July 1991), pp. 97–112, and Gregory Newby, «Cognitive Space and Information Space,» *Journal of the American Society of Information Science Technology*, vol. 52, no. 12 (October 2001), pp. 1026-1048.

(*) هيراقليطية (Heraclitan) نسبة إلى هيراقليط الفيلسوف اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد القائل بمبدأ جدل الأضداد والتغيير: أنت لا تستطيع أن تستحم في ماء النهر ذاتها مرتين (المترجم).

(٩) محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة: أين الخلل؟** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨).

(١٠) Richard E. Nisbett, *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently and Why* (New York: The Free Press, 2003).

يتحرك الصينيون نحو القبول المتساوي للطرحين والنظر فيهما. لا بد هنا من التمييز بين مواءمة الموقفين النقيضين لغرض النظر في الأمر وإيجاد التسوية (أي المواءمة السلبية)، وبين المواءمة التي تحافظ على حيوية التناقض وشدة تأثيره. يمكن الافتراض، بناء على أدلة الملاحظة، أن العرب بإمكانهم، على غرار الأمريكان، تحديد مواقفهم بشكل استقطابي، كما أنه بإمكانهم أن يذهبوا أبعد من الصينيين على صعيد المواءمة التصالحية من خلال الاحتفاظ بالتناقض بشكل دائم وبدون حل. فمشاعر الحقد والحب الموجهه نحو كل من الثقافة العربية والغربية وكذلك مواقف من قبيل «قلوبهم معك وسيوفهم عليك» وكذلك «نكرهك إلا أننا نفتقدك بشدة»، تمثل خير تمثيل مواءمة الاتجاهات المتضادة والناشطة. ونجد مثالاً آخر على التمسك بسمات متضادة كتوجّه شخصي ثابت كما هو الحال في المواءمة ما بين الثقة المفرطة بالنفس والسمات المولدة للخجل، كما سيتم بيانه بمزيد من التفصيل في القسم السابع.

ونقترح إضافة إلى ذلك أن اتحاد الأضداد هذا يمكن أن يسهل تحقيق الهدفين المتناقضين اللذين يتم تبنيهما. فالقول المأثور «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً» يوضح هذه النقطة تماماً. فمن خلال العمل المتزامن على هدفين اجتماعيين ونفسيين متناقضين، يمكن للمرء أن ينجز تحقيقاً أفضل لكليهما. وإذا كان لوحدة الأضداد هذه أن تنجح، فإن الأمر يتطلب القدرة على المدى المعرفي. أما عندما يتابع تحقيق الأهداف الحاملة متطلبات متناقضة خارجاً عن المدى المعرفي الضروري، يمكن عندها لتناقضهما أن يؤدي إلى التسوية وبالتالي فتور الحماسة لكليهما.

قد يصح اتحاد الأضداد هذا على صعيد الالتزامات القيمية لكل من المحافظة والحداثة في آن معاً، إذ يمكن أن تتكامل قيم محافظة قابلة للحياة جيداً مع معايير الحداثة القائمة على التقنية، رغم التناقض ما بين النزعتين. يتطلب هذا التكامل مستوى من المدى المعرفي الذي ينمو ضمن بيئة فكرية نشطة سياسياً. تُحد بيئة أمريكا الشمالية السياسية المضادة للأيديولوجيا والقائمة على البراغماتية من نمو هذا المدى المعرفي. وهو ما قد يفسر لماذا لا تستطيع الأحزاب السياسية المحافظة اجتماعياً أن تجد لها تربة خصبة هناك.

خامساً: مجالات الكلام والفكر والفعل كفكر ثلاثي الأبعاد

تم في الفصل الرابع عرض الموقف الذي يؤكده باتاي والقائل بأن العقل العربي يتسم بمعامل ارتباط متدنٍ ما بين مجالات الوجود الإنساني الوظيفية الثلاثة ـ أي الكلام والفكر والممارسة ـ وفي التحليل الذي أعقب ذلك عُدَّ هذا الارتباط المتدني بأنه يعكس الانتشار

العربي لأوالية العزل. يتيح العزل النسبي لمجالات الكلام والفكر والممارسة تطور كل من الكلام والفكر في حالة حرية نسبية من قيود الواقع الخارجي. وبالتالي، يتيح العزل النسبي النمو و«إسباغ الموضوعية» لكل واحد من هذه المجالات باحتسابه بُعداً قائماً بذاته.

يمكن أن تتطور آداب الكلام، في ميدان التواصل ما بين الشخصي، إلى مجالات كلام متمايزة معنية بشكليات الكلام وحدها. تشكل آداب الكلام تعبيرات ملائمة لسياقات اجتماعية خاصة، من ضمنها آداب التحية والتمنيات الطيبة، ومختلف أنماط التهنئة وإبداء التقدير، وكذلك التعزية في حالة الخسارة، والوفاة، والغياب، والمرض. في الحقيقة هناك قول عربي غالباً ما يتم ذكره وهو «لكل مقام مقال». وهو يتمثل أساساً بتعابير شكلية تهدف إلى توكيد سياق معين أكثر مما ترمي إلى إبلاغ معلومات، حيث يتضمن مجال الكلام هذا صيَغاً فصيحة من القول ضمن السياق، وتسمح في الآن عينه قيام الأفراد بصياغات بلاغية مبتكرة.

من المتعارف عليه عموماً أنه لا يوجد محتوى من دون شكل وأن كلاً من الشكل والمحتوى يتبادلان التأثير. ففي مجال كلام المجاملات، وآداب القول، تساعد الكلمات الملائمة، التي تهدف إلى التماشي مع السياق، أيضاً على تحديد حدود هذا السياق وحمايته. تحمل النزعة العربية للتركيز على آداب الكلام المنتقاة هدفاً ضمنياً يتمثل بتوكيد السياق وتبيان حدوده. فالمقامات الاجتماعية تشكل حلبة تفعيل القيم الأخلاقية والعلاقات الاجتماعية ذات الشأن. على سبيل المثال، لا يكتمل سياق الضيافة أبداً من دون آداب الكلام المنتقاة والملائمة للمقام. ففي بعض ظروف الغفل الاجتماعي، أو تفكك المعايير، الناتجين من التفاعل المباشر بين مختلف الجماعات الثقافية، نستطيع أن نرد تدهور بعض السياقات الاجتماعية إلى غياب مستوى الكلام المجامل.

على سبيل المثال، عندما يفقد الناس صياغات الكلام المناسبة للتعزية بفقدان عزيز، تزول القدرة على التعبير عن المشاعر المناسبة، الأمر الذي يؤدي إلى تغيير في سياق الشعائر الجنائزية. وبالتالي قد تتحول مناسبة التعزية كي تصبح أقرب إلى استقبال اجتماعي حيث يمكن تبادل النكات والطرف المسلية، مثلما يلاحظ أحياناً في التعازي التي تحضرها جماعات ثقافية متفرقة. وهكذا، فبينما يحدد السياق نطاق القول، فإن آداب الكلام المنمقة تساعد بدورها على الحفاظ على السياق.

يتيح تشغيل أوالية العزل استقلالية نسبية لمستوى الفكر من خلال حمايته موقتاً من الواقع الصادم. يمكن لاستقلالية الفكر النسبية أن تقوم بثلاثة إسهامات وظيفية لكل من العقل والثقافة: (١) إنها توفر المزيد من الحرية للانخراط في التفكير الافتراضي الضروري للإبداع الفكري. (٢) وهي تتيح نمو التفكير المثالي، الذي يحتاج إلى مستوى من التحرر من تعقيدات القيود

والمشكلات العملية المباشرة. (٣) كما أنها تتيح للفكر متسعاً من الوقت والمدى كي يتحرك بحرية ويصل إلى مستوى التجريد أو المثلنة. التفكير المجرد يتضمن شحنة عالية من الزخم وعندما يلتقي مع الواقع يتم التعبير عنه بمزيد من القوة.

وفي الحالة المعاكسة، فعندما يسود التفكير العيني في التفاعل الاجتماعي، نلاحظ بتراً واضحاً في المجالات ثلاثية الأبعاد. (١) تضييق التنظير؛ (٢) تضييق مدى الاعتبارات المثالية والأيديولوجية؛ (٣) تضييق الوقت المخصص للمناقشات والتركيز على الأفكار. نلاحظ في الجماعات الثقافية والاجتماعية، حيث تستحوذ الاهتمامات العينية على جل التعبير الفكري، اهتماماً عالياً بالروايات الخيالية؛ أي قراءة وكتابة القصص التي تركز على الجنس وألغاز جرائم القتل. يبدو أن الاستهلاك المبالغ فيه للروايات الخيالية في جماعة ما مترابط مع مستويات متدنية من المداولات الفكرية والالتزام الأيديولوجي.

قد لا يكون التعبير الحر في الرواية الخيالية على تلك الدرجة من السمو التي تبدو عليها لأول لحظة، إذ إن كلاً من الخيال وصناعة الأخيولات هما أرخص مادة في الوجود؛ حيث لا يتطلب كل من نسجها واستهلاكها غالباً الكثير من الجهد الذهني أو حتى من «التخيل». قد تكون الفرضية التي تربط إيجاباً ما بين العينية وبين استهلاك الروايات الخيالية جديرة بالبحث.

التقية مثالاً على مأسسة الأبعاد ثلاثية المجالات

هناك تقليد راسخ في التاريخ العربي يقدّم مثالاً نموذجياً عن مأسسة المجالات الثلاثة: الكلام والفكر والممارسة، ويعطيها استقلالية شعائرية مقننة. لقد اعتُمدت استراتيجية التقية (إخفاء المعتقد الفعلي والتستر عليه) من قبل جماعات الأقلية الدينية بغية الحفاظ على سلامة المعتقد والسلامة الجسدية لأتباعه في وجه الجماعة الدينية المسيطرة التي تكفِّر المعتقدات الخاصة للأقلية. تم تطوير هذه الاستراتيجية بعد فترة وجيزة من ظهور الإسلام، وتمت ممارستها من قبل طوائف خارجة عن السنة لغاية نهاية القرن التاسع عشر[١١].

مورست ثلاثة إجراءات على مستوى البوح اللفظي في التقية هي: (١) تجنب البوح العلني الذي يمكن أن يكشف معتقدات الشخص الحقيقية؛ (٢) استعمال الخطاب اللفظي الخاص بالجماعة المسيطرة بنوع من البرود العاطفي؛ (٣) استعمال بعض أشكال البوح اللفظي الذي لا يصدم ظاهرياً الجماعة المسيطرة، إلا أنه يحمل معنى رمزياً أو مزدوجاً يعبّر عن المعتقدات الحقيقية للجماعة «الخارجة عن الإجماع».

---

(١١) سامي مكارم، **التقية في الإسلام** (بيروت: مؤسسة التراث الدرزي، ٢٠٠٤).

أما على مستوى الفكر، فكان أعضاء الطائفة يحفظون تأويلاتهم للنصوص الدينية فيما بينهم. ولمزيد من الحيطة، حصر بعض هذه الجماعات هذه التأويلات ضمن نخبتهم الدينية وحدها. أما على مستوى الممارسة، فكان الأعضاء يتصرفون من خلال مساندة بعضهم بعضاً، ولكن من دون أي استعراض. وكشكل من أشكال التمويه السلوكي، قد يُقْدم بعض أعضاء الطائفة على المشاركة في الاحتفال بالمناسبات الدينية والقيام ببعض ممارسات الجماعة المسيطرة إنما بدون حماسة مفرطة.

في إخفاء التقية وتمويهها، لم تعد المجالات الثلاثة مجرد ادعاءات، أو أقنعة، أو مجرد تقديم تلقائي للذات يتسم بالنفاق. وإنما تطورت المجالات الثلاثة إلى أبعاد للسلوك عالية الصياغة والشعائرية ومنعزلة عن بعضها على الصعيد اللفظي، والفكري، والممارس. أصبحت التقية نوعاً من التفاعل المتبادل بين المجالات المعرفية ـ الاجتماعية المتباينة، وهو ما يفترض مسبقاً مدى معرفياً موسعاً.

سادساً: الغضب، والخوف، والاحتقار كأبعاد انفعالية ثلاثة في العدوانية

تتبع العدوانية عادة تنشيط إحدى الاستجابتين الانفعاليتين المتمثلتين بالغضب أو الخوف، أو بكلتيهما معاً. ينطلق الغضب كنتيجة لوقوع الأذى أو الإحباط من قبل طرف آخر. أما الخوف فينطلق من استباق وقوع الأذى الذي يمكن أن يسببه الطرف الآخر.

في دراسة مخصصة لتقدير آثار الصدمة (Post-Traumatic) للمعركة على صحة المقاتلين النفسية في الحرب اللبنانية، سمعت عدة روايات عن حوادث مفرطة الوحشية حدثت خلال مراحل الحرب الأولى[١٢]. كان بإمكاني أن أتبين من خلال المقابلات مع المقاتلين أن العنف المفرط المرتكب من قبل هؤلاء كان مترافقاً مع درجة مفرطة من الاحتقار يكنّها هؤلاء الأفراد تجاه ضحاياهم. كانت العدوانية تتولد في هذه الحالة من خلال مشاعر مؤججة ممتزجة مع انفعالات الغضب والخوف والاحتقار الثلاثة. كما بَيَّنَ التحليل، إضافة إلى ذلك، أن وجود الاحتقار لم يكن مجرد مصدر إضافي للعدوان، وإنما هو كان العنصر المحفز المسؤول عن التصاعد الكاسح للعدوانية والتعبير الوحشي عنها.

يوحي التركيز على مشاعر الاحتقار أنها مشاعر مجردةٌ أساساً. إنه صفة مجردة تلصق بالخصم على أساس أن هذا الخصم لا يرتقي إلى مستوى بعض المبادئ والقيم المجردة أو أنه يشكل نقيضها. ومع أنه بالإمكان إثارة الغضب والخوف من خلال إلحاق الأذى أو التهديد

(١٢) Alexander Abdennur, «Combat Reaction among a Sample of Fighters in the Lebanese Civil War,» *The Psychiatric Journal of the University of Ottawa,* vol. 5, no. 2 (June 1980), pp. 125–128.

بالرموز والقيم المجردة التي يتبناها الفرد، من مثل الشرف، والمكانة، أو الدين، إلا أن الاحتقار وحده بإمكانه أن يحوِّل جوهر الآخر جذرياً إلى الخائن، والمنحط، والقذر، والحثالة. يحوِّل الاحتقار جوهر الآخر إلى رمز مجرد، مما يدعو إلى تدمير ذلك الرمز، الذي يتضمن الأشخاص الذين يجسدونه. وفوق ذلك، ومن خلال تحويل العدو إلى رمز مجرد (رمز الشر المطلق)، ينزع الاحتقار كذلك إلى إخماد أي شعور بالذنب الذي كان بإمكان المعتدي أن يشعر به نتيجة للأذى المفرط الذي ألحقه بأعضاء هذا العدو. على سبيل المثال كان المقاتلون الذين قتلوا خصوماً من مسافة قصيرة يميلون إلى التعبير عن بعض الأسف أو الشعور بالذنب لأنهم قتلوا خصوماً يشبهونهم، كأن يكونوا طلّاباً في الجامعة ذاتها. ولكن لم يكن يتم التعبير عن الأسف لقتل أفراد عن قرب كانوا مصنفين على أنهم موضع ازدراء. في الواقع، كان قتل من هم موضع ازدراء، يوصف بأنه فعل «تنظيف» أو «تطهير».

أعتقد أن الاحتقار يشكل التقنية الأكثر فاعلية لإسكات مشاعر الذنب. فإذا أصبح الشعور بالاحتقار جزءاً من الأفكار المجردة المتبناة من قبل الشخص، فإنه يقضي جذرياً على مشاعر الذنب لدى مرتكب العدوان ولدى من يشاطرونه هذا الاحتقار. وأذهب أبعد من ذلك وأفترض أنه إذا أصبح احتقار بعض الأفراد مدعوماً جيداً بمنظومة معتقدات، فإنه سيقضي على أي شعور مُعَوِّق بالذنب، ليس فقط على صعيد الوعي، وإنما كذلك على صعيد اللاوعي.

إن القدرة على التعبير المتزامن عن العدوانية من خلال كل من الغضب والخوف من ناحية؛ والاحتقار من الناحية الثانية؛ شائعة عالمياً. بيد أن العقل العربي قد يمتلك نزعة استثنائية لمزج الانفعالات الثلاثة معاً واضعاً الاحتقار على رأسها. يشجع الأسلوب الإيبيستمي العقلاني اللجوء إلى القيم والمُثل العليا المجردة، وهو ما يشجع بدوره إطلاق الأحكام القيمية. قد يكفل النزوع العالي نسبياً لدى العرب للتعلق بالمثل العليا، وللتعبير عن الأحكام السلبية، رجحان كفة التقييمات المتسمة بالاحتقار في العقل العربي. وأخيراً، عندما يمتزج الاحتقار مع ردَّي الفعل الآخرين، أي الغضب والخوف، تجاه كيان خصم، يحدث تفاقم كاسح على صعيد العدوانية وعلى صعيد كتلة العدوان المحتمل.

من المباح كذلك التخمين بأن كتلة الجنوح إلى العدوان، في حالة العرب، ليست فقط نتاج تمازج هذه الانفعالات الثلاثة، وإنما هي أيضاً نتيجة لمفصلة تبايناتها، وللاستقلال النسبي لكل منها. تفترض استقلالية المجال مدى معرفياً أو نفسياً يتيح لكل من المجالات المختلفة أن يتحرك بِحرية، ويكتسب بالتالي عزماً أكبر. يمكن عندها تفسير الجنوح إلى العدوان الهائل هذا بأنه عائد إلى تلاقي مصادر العزم الثلاثة هذه وصبها على هدف خارجي.

الاحتقار ونموذج البيتزا الأمريكي الشمالي

قرأت، بعد هُجوم ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ على الولايات المتحدة، افتتاحية لإحدى الصحف تتصدى لمسألة لماذا تكره بعض الجماعات أمريكا: صبّ الكاتب لومه على السياسة الأمريكية الخارجية لاستمرارها في ممارسة بعض المظالم ضد العرب والمسلمين، وأضاف إلى ذلك عامل الغيرة من بحبوحة أمريكا. إلا أنه من الممكن أن يكون هناك مشاعر أخرى غير الغضب والغيرة كان يتعين على الكاتب أخذها بالحسبان. قد يساعد «نموذج البيتزا» الأمريكي الشمالي على توضيح هذه النقطة.

كان يوسف ب. اللبناني المهاجر إلى كندا، يدير مطعماً صغيراً للبيتزا في أوتاوا، لما يزيد على عشرين سنة. مررت بمطعمه، في صيف ٢٠٠٢، حين كان بصدد بيعه بسبب نيته الرجوع إلى لبنان. سألته لماذا هو يعد للعودة إلى وطنه السابق؟ فقال لي إن ابنه سوف يبقى في كندا إلا أنه، هو وزوجته وابنتاهما، سوف يعودان. وأضاف قائلاً «لقد بلغتا سن المراهقة الآن». ثم سألني متأملاً، ما إذا كنت قد شاهدت **برنامج جيري سبرنغر**. فأجبته أنني قد شاهدته. وعندما سألني «كيف يمكن لقادة دينك أن يسمحوا لهذا الرجل بالبحث عن كل نقيصة أخلاقية، وكل فسق جنسي وأن يوصلها إلى كل بيت في البلد؟» فأجبته بأنني أنا أيضاً محتار ومتعجب لعدم وجود أحد تجرأ أو اهتم لنقد هذا البرنامج خلال السنوات الخمس الماضية، وخصوصاً مع وجود ربع مليون كنيسة تدافع عن القيم المسيحية. فأجاب «لا أمل يرتجى». «سأشرح لك الأمر. قل لي ما الذي يجعل البيتزا طيبة المذاق؟» فأجبته «إنها نوعية الجبنة» فردّ قائلاً «كلا ليست نوعية الجبنة، وإنما نوعية العجينة». «فإن كانت العجينة مصنوعة من نوعية سيئة من الطحين، أو إذا تركتها تختمر طويلاً فإن طعم البيتزا لن يكون طيب المذاق مهما كانت جودة نوعية الجبنة أو نوعية الحشوة الموضوعة عليها. إن العجينة الأصلية لهذا البلد رديئة. ومع أنهم استقطبوا خيرة أدمغة العالم للعيش هنا، فلن يغيِّر ذلك من الأمر شيئاً، إذ سوف يصبح هؤلاء رديئين بدورهم».

ومع أني حظيت بإطرائه لي بحيث ساواني بنفسه في وضعنا على سطح هذه البيتزا الثقافية العظيمة، إلا أنني فوجئت بكونه يترك كندا أساساً لأسباب أخلاقية ولحاجته لحماية ابنتيه مما كان يعدّه العجينة الثقافية العفنة. يمكن أن يشكل هذا الأمر تطوراً محدثاً أن لا ينظر مهاجر وافد إلى بلده الجديد بعين التقدير بالرغم مما قدمه له هذا البلد من مستوى معيشي أعلى من بلده الأصلي. قد تكون أيام الغرب، بوصفها النموذج الثقافي الأعلى بنظر المجتمعات الأخرى، قد ولت بالرغم من سيطرته الراهنة. ومع أن هناك ما هو مثير للفكاهة في نموذج البيتزا الساذج هذا، إلا أن ما دفعني حقيقة لرواية هذه الواقعة هو مقدار أهمية هذا التطور المحدث في العلاقات عبر ـ الثقافية.

لا يقتصر اللجوء والازدراء الثقافي، على العرب أو المسلمين وحدهم ولكنه قد يتضمن كذلك أفراداً آخرين عبر العالم ـ وحتى ضمن المجتمعات الغربية كذلك ـ ممن يميلون إلى التفكير المثالي، الذين قد يكونون رافضين «لما هي عليه حال» هذه الثقافة. ما يجب أن يشغل بال القادة السياسيين هو أن ذلك الازدراء يشكل مقوِّماً مركزياً ينشط الأبعاد الانفعالية الثلاثة دافعاً إياها إلى توليفة عدوانية مدمرة. كما يمكن أن يكون الازدراء كذلك قوة تعطيل شديدة لمشاعر الذنب.

سابعاً: الأبعاد الثلاثة المستقلة كمخطط شخصي موحد

بحث بعض الكتّاب عن مخطط شخصية سائد بإمكانه تبيان السمات الثقافية العربية بطريقة دينامية. تمثلت إحدى المحاولات من هذا القبيل في مخطط شخصية **الفهلوي** الذي عرضه حامد عمّار(*)، وأصبحت ذائعة الصيت بين المحللين الاجتماعيين العرب[١٣]، والتي رجع إليها بتفصيل عدد من الكتّاب من مثل السيد يسين[١٤]، ورافائيل باتاي[١٥]، وحليم بركات[١٦]. يمثل هذا المخطط تكتلاً من السمات ونموذجاً إجرائياً عاماً لا يصوّر بطريقة إيجابية تحمل الإطراء. في الواقع، يمكن لغلبة انتشار هذا المخطط أن تنعكس سلباً على العلاقات السياسية والاجتماعية الفاعلة. وبعد تقديم مخطط الشخصية هذا، سوف اقترح مخططاً آخر أعتقد أنه الأحدث ويقوم على ثلاثة أبعاد شخصية مستقلة عن بعضها ومتناقضة. هذا المخطط المقترح، كسابقه الفهلوي، يمثل بدوره نشاطاً وظيفياً شخصياً إشكالياً بإمكانه أن ينعكس سلباً على المؤسسات الاجتماعية العربية. إلا أنه بوصفه دالة الأبعاد النفسية المستقلة الثلاثة ذات الاستقلال النسبي، يمكن لهذا المخطط كذلك أن يفيد جيداً في تبيان القدرة العربية على التعبير ثلاثي الأبعاد على المستوى الشخصي[١٧].

(*) حامد عمّار هو أحد علماء الاجتماع والأكاديميين المصريين المرموقين كانت له إسهامات هامة في علم اجتماع التنمية ضمن عمله كخبير أول في الأمم المتحدة. ولقد وضع دراسته الشهيرة عن المصري الفهلوي التي ذاع صيتها (المترجم).

(١٣) حامد عمّار، **في بناء البشر: دراسات في التغير الحضاري والفكر التربوي** (القاهرة: دار العين للنشر، ١٩٦٤).

(١٤) السيد يسين، **الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١).

(١٥) Raphael Patai, *The Arab Mind,* 3rd ed. (New York: Charles Scribner, 1983).

(١٦) Halim Barakat, *The Arab World: Society, Culture and State* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993).

(١٧) قال جورج بوكس «كل النماذج خاطئة، جوهرياً، إلا أن بعضها مفيد». انظر: George Box and Norman Draper, *Empirical Model-building and Response Surfaces* (New York: Wiley, 1987).

وهو ما يصح كذلك على التناظر، وإذا كنا نفضل أو نعلل ما ورد أعلاه بمثابة أحدها، يتعين عندها أن نلاحظ أن هذا التناظر بإمكانه أن يطور بسهولة إلى نموذج متماسك. يمكن للنموذج الوارد أعلاه أن يوحي لنا بأسئلة بحثية هامة بصدد تأثير المهاجرين الوافدين على البنى الثقافية المستقرة لكل من أمريكا الشمالية وكندا على وجه الخصوص. فلماذا فشل =

١ ـ مخطط الشخصية الفهلوية

وصف حامد عمّار مخطط الشخصية الفهلوي كمخطط شخصية مركزي في المجتمع المصري، وكمثل أعلى معياري في أوساط الطبقة الاقتصادية الدنيا في مصر[١٨]. يشتق تعبير «فهلوي» من كلمة فارسية تعني الشخص المتمتع بحدة الذهن والبراعة (الشطارة). يوصف الفهلوي بأنه شخص شديد التأقلم، يستوعب المواقف الجديدة بسهولة نسبية، ويستعد على الدوام لإبداء الموافقة السطحية (المضللة) إما للتعبير عن الود المداهن الهادف إلى إعطاء انطباع طيب عنه، أو لإخفاء مشاعره الحقيقية. إنه حاضر النكتة، مستعملاً إياها للتغطية على واقع مؤلم. إنه بطل النكتة التي تقوم بوظيفة التغطية على المشكلات أو حل المشكلات وكأن النكتة هي الحل. إنه يؤكد ذاته مع ميل دائم لاستعراض قدراته الخارقة، وهي صفة لا تصدر عن الثقة الفعلية بالنفس وإنما هي تشكل نوعاً من تعويض فقدان الثقة هذا. إنه يفتقر إلى الرغبة أو المهارة في تقدير الوضعيات الواقعية بشكل موضوعي. يؤدي به توكيده لذاته إلى الاستخفاف بالناس والحطّ من شأنهم، والافتراء عليهم، الأمر الذي يتيح له أن يقمع الآخرين في حين أنه ذاته يخفي عجزه الفعلي. يحمل في جنباته أفكاراً تدعو إلى المساواة والامتعاض من السلطة يخفيها وراء قناع ظاهري من التبجيل وإبداء الاحترام المبالغ فيه، أو يعبّر عنها من خلال النكتة. إنه بارع في تبرئة نفسه من المسؤولية التي يضعها على الغير. وهو ما يجعل من السهل عليه تبرير أي موقف محرج قد يجد المرء ذاته فيه. كما أنه أناني وفردي بشكل كبير. إنه يعتمد على النشاط الفردي (الخلاص الفردي)، مفضلاً إياه على النشاط الجماعي، ويبحث عن تحقيق أهدافه بأقصر الطرق الممكنة.

في محاولة منه لتفسير الهزيمة العربية في حرب الأيام الستة العربية ـ الإسرائيلية لعام ١٩٦٧، وقع صادق جلال العظم على الشخصية الفهلوية بمثابة تدليل صارخ على أواليات

= هذا العدد الهائل من المهاجرين إلى كندا منذ الستينيات في التأثير الفعلي على بنى البلد السياسية والثقافية المستقرة؟ ففيما عدا بعض أطباق الطعام والرقص فإن تأثير الجيل الأول من المهاجرين في الثقافة لا يعتد به أصلاً؛ فـ «الحشوة» الجديدة لم يكن بإمكانها التأثير في «العجينة الثقافية الموروثة». على سبيل المثال، إن محاولات إدخال أبعاد فكرية على الطقوس الثابتة لانتخابات اللعبة السياسية، وكذلك محاولة إنشاء جناح اجتماعي محافظ ضمن حزب المحافظين، ومحاولات تحدي الموضوعات التحررية التي لم تكن مجتمعات المهاجرين الأصلية تتحملها وتتساهل بشأنها، لم تنجح أبداً في أن تتجسد عملياً. هل يعود هذا الاستعداد للامتثال إلى كون المهاجرين الجدد يأتون من ثقافات متنوعة؟ أم أنها تعود إلى انشغالهم الأولّي بالصمود الاقتصادي؟ تشكل هذه القضايا أسئلة بحثية هامة حول ضعف التأثير النوعي للمهاجرين في الأنماط الثقافية المستقرة. كما يمكن لهذا النموذج أن يلهم كذلك بأسئلة مستقبلية بخصوص تأثير نموذج المخطط الثقافي الكندي في القيادة العالمية المستقبلية؛ حيث من المرجح أن تستمر كندا في الازدهار وفي تزايد السكان؛ وكيف يرجح أن يكون هذا التأثير الواعد فيما لو حافظ هذا المخطط الثقافي ذاته على استمراريته.

(١٨) عمّار، **في بناء البشر: دراسات في التغير الحضاري والفكر التربوي.**

الفشل في المجتمع العربي خلال تلك الفترة[19]. أكد العظم اعتماد الشخصية الفهلوية على اتباع أقصر السبل لتحقيق الأهداف وبدون بذل أي جهد فعلي. فهو كي ينجز مهمة ما، لا يبذل قصارى جهده، وإنما يحاول أن يبهر الآخرين بقدراته المزعومة، ولكي لا يقول عنه الناس إنه غير جدير. وعندما لا يستطيع تجنب بروز ضعفه وعجزه، يلجأ إلى إخلاء طرفة من المسؤولية أو إلى وضع اللوم على الظروف الخارجية.

في تقديري أن مخطط الشخصية الفهلوية قد يكون أكثر شيوعاً في المجتمع المصري، وخصوصاً في زمن إجراء حامد عمار دراسته، وقد لا توجد بالقدر ذاته في المجتمعات العربية الأخرى كما ادعى العظم. يبدو مخطط الشخصية الفهلوية أساساً، بمثابة الحذق في النكتة والانخراط في التلاعب بالآخرين، أنه يقوم على الاهتمام المركزي بما يسمى «الشطارة» التي اقترح والتر ميللر أنها تشكل الانشغال الأكبر في ثقافة الطبقة الأمريكية الدنيا[20]. يمكن اعتبار «النباهة» (الحداقة) التي تتضمن سرعة البديهة، ومستوى من توكيد الذات، وتدبير الحال من خلال التلاعب، بمنزلة محاولة لتعويض التعلم والاحتراف المهني اللذين يفتقر إليهما ذوو الياقات الزرق (العمال الحرفيون) من ذكور الطبقة الدنيا. وإذا كان الأمر كذلك، فسوف ينجم عنه بالتالي أن الحاجة إلى اللجوء إلى تعويض كهذا يمكن أن يزول من خلال تلقي تدريب مهني عال بين أفراد شريحة ذوي الدخل المنخفض. ويستتبع ذلك، أن قصور الموضوعية، وتدني اختبار الواقع لدى الفهلوي سوف يتحسنان بشكل جذري من خلال التعليم النظامي ذي المستوى الأكاديمي الملائم. تدل الوقائع الراهنة على أن البيئة الثقافية حيث يحظى الفهلوي بالإعجاب هي فعلاً بصدد التغير من خلال سرعة زيادة انتشار التعليم، والتفتح الذهني المكتسب من خلال التعرض لوسائل الإعلام، وبالتالي فإن مخطط شخصية الفهلوي قد فقد معظم وظائفه في المجتمعات العربية النامية.

٢ ـ مخطط الشخصية ثلاثي الأبعاد

يمكن أن نتوقع تلاؤم الفضاء المعرفي والنفسي الموسع للعربي النموذجي مع أبعاد متباينة، ومستقلة وحتى متصارعة على مستوى تنظيم الشخصية. وبينما النزعات أو السمات المتصارعة غالباً ما تضعف الزخم الشخصي العام، يمكن للمرء أن يراهن على مآل مضاد، حيث يمكن أن تنبثق ديناميات شخصية قوية من تواؤم السمات المتناقضة.

---

(١٩) صادق جلال العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨).

(٢٠) Walter B. Miller, «Lower Class Culture as a Generating Milieu of Gang Delinquency,» *Journal of Social Issues*, vol. 14, no. 3 (Summer 1958), pp. 5–19.

سبق لي أن وصفت، في عمل سابق، مخطط شخصية ثلاثي السمات كتنظيم للشخصية: تدني الجدارة الفكرية، وتدني الأخلاقيات، وتفاقم التضخم الذاتي (Arrogant, Ignorant, Corrupt)، مما يمكن أن ينمو في أي مكان في العالم، إلا أنه يتفشى ضمن الوضعيات الاقتصادية الاجتماعية ذات التوجه المركنتيلي التي تعاني الغفل الاجتماعي والصراع الثقافي[٢١]. وبمزيد من التفكير حول قضية تباين المجالات دُهشتُ عندما اتضح لي أن أبعاد مخطط الشخصية الثلاثة الذي طرحته هي بشكل ما متناقضة ومستقلة بعضها عن بعض، وبالتالي فهي تتطلب مسبقاً مستوى عالياً من الفضاء النفسي. يشكل ما يلي وصفاً موجزاً لمخطط الشخصية ثلاثي السمات الذي قد يمثل مخططاً ناشئاً للشخصية في المجتمعات العربية المعاصرة.

أ ـ الأنا المضخمة (مغرور)

يمتلك الفرد حساً مضخماً من القيمة الذاتية والأهمية، قد تجد جذورها في عدة عوامل. وتتضمن العوامل من هذا القبيل الحصول على إفراط في العناية الأموية خلال الطفولة، إضافة إلى عوامل أخرى قد ترفع من مستوى النرجسية، والانتماء إلى أسرة متماسكة أو عشيرة تنزع إلى إسباغ حس من القوة والأهمية عن الفرد (غالباً ما يكون لاواقعياً)؛ وكذلك عند امتلاك الشخص عملاً تجارياً ناجحاً يكون تحت سيطرته الكاملة، وغير متأثر بأي ضغوط من أي نوع كان من قبل شركة أو مؤسسة، وبحيث يمتلك الفرد حرية حركة كاملة ويكون صانع صفقاته. كما أن مقداراً معيناً من نجاح الأعمال قد يؤدي إلى مزيد من تفاقم حس الفرد بالأهمية الذاتية النرجسية، والجدارة، وهذا ما يجعله متغاضياً عن عثراته، ومتصلباً في رأيه ومتعجرفاً.

ب ـ قصور المهارات الفكرية (جاهل)

لا يعاني الشخص في هذه الحالة عدم قصور التعليم وإنما الافتقار إلى التعليم الجيد. فقد يؤدي تدني مستوى المؤسسات التعليمية التي ارتادها، أو أداؤه القاصر كطالب، إلى الفشل في اكتساب مقومات المنهجية العلمية، ومهارات التفكير النقدي؛ فقد يحمل عدة شهادات، أو يكون متخصصاً في مجال ما، كما قد يتحدث عدة لغات، أو قد يكون ماهراً في كثير من المجالات التقنية، إلا أنه لم ينجح في بناء جسم معرفي متكامل. وقد يتفاقم هذا الوضع عندما تفشل بيئته الثقافية المبكرة في غرس حسٍ أصيل ومتكامل من الهوية الثقافية في نفسه. ويتعين علينا في هذا المقام التمييز بين القدرات الفكرية والعقلية، إذ تشمل هذه القدرة الفكرية، كثيراً من المذاهب العلمية وحقول المعرفة، حيث تمثل تكاملاً لكل من المعرفة المتخصصة،

---

(٢١) Alexander Abdennur, *Camouflaged Aggression: The Hidden Threat to Individuals and Organizations* (Calgary, AB: Detselig, 2000), chap. 5.

والتجربة الشخصية، والمنهجية العلمية. تعزز القدرة الفكرية مستوى التفكير في مقابل الاندفاعية؛ كما تعزز التعامل مع المشكلات كقضايا؛ وتصقل الأحكام الاجتماعية والسياسية؛ كما تدفع الاهتمام بالتماسك العقلاني والأخلاقي إلى الأمام. تزايدت حدة التمايز ما بين المهارات الفكرية والعقلية من خلال انفجار المعلومات وتوفرها مؤخراً، مع سهولة الوصول إلى أدوات قواعد المعلومات (فيض المعلومات وقلة المعرفة). ففيض المعلومات المتوافرة هو بصدد خسارة «مكانته» المعرفية السابقة حيث يتحول العبء بازدياد نحو تنظيم المعلومات وتكاملها، إذ أصبحت المعرفة الحقيقية أكثر قرباً إلى النظرية والطريقة، وإلى القدرة على صياغة نماذج ومنظورات بديلة عوضاً من التوقف عند المعلومات الخام(*). وهكذا بالإمكان الكلام الآن عن جاهل يتقن القراءة والكتابة ومثقل بالمعلومات (السطحية المعرفية). وبالتالي، يشجع جهل الفرد الفكري هذا مقاربة نفعية للقضايا الاجتماعية تتماشى مع ما هو شائع ومتعارف عليه، بما يحط من قدرته على النقد الذاتي. فهو لا ينكب على القراءة المعمقة والمستوعبة، أو قراءة الكتب الأكاديمية، وبالتالي يظل تفكيره عينياً، حدسياً، وبراغماتياً، وهي خصائص ملازمة للمواقف المضادة للفكر.

ج ـ الفساد الأخلاقي (فاسد)

يفتقر الفرد من هؤلاء، وبسبب عدم انخراطه ضمن كيانات مؤسسة كبرى، إلى المعايير التي تعزز احترام الوقت، وإلى احترام الواقع وأصول التعامل مع الآخرين واحترام المتطلبات التنظيمية. كما أنه يفتقر إلى الشعور الأصيل بالمسؤولية عن أخطائه، ويتمسك برؤية للواقع تتصف بالإسقاط وخدمة مصالحة الذاتية. باختصار، تتصف معاييره بالميوعة والتركز حول الذات مع ابداء القليل من الاعتبار لمصالح المجتمع.

(*) يطرح المؤلف قضية حيوية بهذا الصدد مع انفجار المعلومات المتصاعد. ونضيف من ناحيتنا هنا أن للمعرفة مستويات خمسة: أولها البيانات (Data) وهي معلومات أولية خام من مثل درجات مجموعة من الطلاب في أحد الامتحانات. ويليها المعلومات (Information) وتتمثل باستخراج متوسط هذه الدرجات أو تحويلها إلى مئينات وانحرافها المعياري أو سواه من المعالجات الإحصائية، وبحيث تصنف هذه البيانات وتعطيها معناها. يلي ذلك من حيث المستوى المعرفة (Knowledge) هنا يتم تفسير دلالة هذه الدرجات بعد معالجتها إحصائياً: ماذا تعني على صعيد مستوى النجاح الدراسي وأي رؤى تترتب عليها في الشغل على المقرر الدراسي هل هو مرض أم أن هناك قصوراً من نوع ما. ويلي ذلك الرؤى (Visions) التي تتمثل ببحث السياسات التعليمية وتوجهاتها وغاياتها وتوظيفها في مختلف مناحي الحياة. ويتوج ذلك كله الحكمة (Wisdom)، وهي أعلى مراتب المعرفة من قبيل لماذا التعليم أصلاً وما هي غاياته الكبرى فيما يتجاوز وظائفه العملية. هل نعد متعلمين أم مفكرين، وهل نعلم من أجل الارتقاء بالإنسان والمجتمع أم ماذا؟ ويتوافق المفكرون على أننا راهناً بصدد طوفان من المعلومات بفضل داتا الاتصالات والإنترنت، ولكن هناك القليل من المعرفة، وأقل منه من الرؤى. وأما الحكمة فتكاد تنعدم مع أنها أرقى أنواع المعرفة على مستوى التفكير بالمصير المجتمعي والإنساني (المترجم).

يؤدي قصور المعرفة المتكاملة بالقضايا المركزية عند الشخص، أو معاناته ثغرات معرفية إلى شعور معمم بالذنب والتردد على صعيد التعبير اللفظي والاجتماعي. يضاف إلى ذلك، أنه عندما يضمر الفرد نيات لاأخلاقية أو عندما ينخرط في أعمال لاأخلاقية، يكون معرضاً لأن يعاني وجدانياً قدراً ما من الشعور بالذنب أو التأنيب (هذا إذا لم يكن سيكوباتياً(*) أصيلاً). وعندما يترسخ قصور الأخلاقيات وغياب المعرفة المتكاملة في الشخصية، فإنهما يؤديان عادة إلى خفض الثقة الجوانية بالنفس ويعطلان القدرة على توكيد الذات. قد يلجأ بعض الأشخاص، بغية محاولة السيطرة على حس الذنب وتدني الثقة بالنفس هذين إلى ما يسمى في علم النفس السيكو دينامي «رد الفعل العكسي»(**) حيث تظهر المشاعر المضادة تماماً. وهكذا، فبدلاً من المظهر الخجول قد يبدي بعض الأفراد شعوراً مبالغاً فيه بالثقة بالنفس، وتوكيد الذات، وصولاً إلى التبجح.

كما يعدّ هذا السلوك بمنزلة رد فعل تعويضي ضد الشعور الضمني بالذنب أو الدونية. وبالتالي، ففي هذه الحالة يكون أسلوب التصرف المتصف بالودية، وتوكيد الذات الاجتماعي والواثق ذات طبيعة تعويضية أساساً، إذ هو مدفوع بالضعف أكثر مما هو تعبير عن فائض القوة، على أن هذا الضعف يفضح ذاته حيث يتجلى في مواقف التحدي المولدة للشدة(***). قد يمثل هذا الأسلوب نمط الفهلوي الذي ناقشناه للتو أفضل تمثيل.

إلا أنني أذهب، رغم ذلك، إلى القول بأن توكيدية مخطط الشخصية ثلاثي السمات ليست من النوع التعويضي. فبعض السمات الثلاث مستقل عن بعض في أبعاد مختلفة. يتصف بعد «الغرور» بالاستقلالية والاكتفاء الذاتي ذات الجذور النرجسية أكثر من كونه رد فعل تعويضياً.

(*) سيكوباتي (Psychopath) يدل هذا المصطلح على اضطراب نفسي سلوكي علائقي يكاد يكون مستعصياً على الشفاء.. فالسيكوباتي لا يتعلم من التجربة ومن دروسها رغم إعلانه التوبة. كما أنه يتصف بعدم الوفاء في الوعود مع ميل إلى تضليل الآخرين بغية استغلالهم. وهو يفتقر خصوصاً إلى القدرة العاطفية على إقامة علاقات صادقة وملتزمة، إذ يلتزم برغباته ونزواته وحدهما. كما يفتقر إلى الشعور بالذنب (المترجم).

(**) رد الفعل العكسي (Reaction Formation) يشكل هذا المصطلح أحد الأواليات الدفاعية النفسية التي قالت بها المحللة النفسية آنا فرويد (ابنة فرويد). هنا تقلب المشاعر إلى ضدها وكذلك المواقف تجاه الآخر. ومن خلال القلب إلى الضد يتنكر المرء لمشاعره السلبية أو مواقفه التي تسبب له الشعور بالذنب أو حتى تستجلب له الملامة من الآخرين كونها لاأخلاقية أو تضمر نيات عدوانية. من الأمثلة عليها ذاك الطفل الذي يغار من أخيه المولود ويتمنى الخلاص منه. إلا أنه يقلب هذه النيات والمشاعر إلى ضدها حيث يبدي الحب الشديد له تجنباً لغضب الوالدين وخوف العقاب. وكذلك ما يلاحظ من توجه بعض المراهقين نحو التقشف والتعبُّد المفرطين بمنزلة دفاع ضد النزوة الجنسية المتفجرة خلال هذه المرحلة من العمر، والتي يخشى أن تفلت من سيطرته وتسبب له الملامة (المترجم).

(***) الشدة وجمعها شدائد (Stress) تعني التعرض لضغوط شديدة ذات مصادر خارجية، أو حتى ذاتية تولد العديد من الاضطرابات الفسيولوجية والانفعالية والسلوكية. وتعبير الشدة هو أكثر دقة من تعبير الضغوط الشائع الاستعمال. ذلك أنه الأقرب إلى تعبير Stress الإنكليزي الذي يعني ممارسة الشد على حبل مثلاً وصولاً إلى أقصى درجات تحمله قبل أن ينقطع. والشدة والشدائد عربياً تدل على هذا المعنى تحديداً (المترجم).

كما يصبح بعد «الجهل» منظوراً موحداً، وعينياً شائع المعنى يُدعِّم البعدين الآخرين من خلال نزوعه إلى الحد من النقد الذاتي. ويصبح بعد «الفساد» استراتيجية تلاعب معممة وقائمة بذاتها تزيح مشاعر الذنب جانباً وتمهد الطريق للفعل. وهكذا ينبثق مخطط شخصية جديد متكامل ذي بنية فريدة: أي بنية يمكن فيها للسمات المستقلة المفارقة لبعضها بعضاً أن تتبادل التعزيز، وحيث يمكن أن لا تكون الاندفاعية التوكيدية القوية ذات طابع تعويضي. وفي حين أن مخطط الشخصية هذا يشكل بالتالي جزءاً من شخص ناشط بشكل سَوي، ولا يبدي أي مظهر من مظاهر أعراض اضطراب الشخصية، إلا أن أسلوبه الإجرائي يظل مؤذياً للمنظمات تحديداً.

يدرك الفرد، بتأثير من هذا المحور ثلاثي السمات، أن المؤسسة الرسمية بمنزلة معوق، ويحاول في أي تعامل معها أن يلتف عليها أو يتلاعب بقواعدها ومستخدميها لغاياته الشخصية. تتصف طرائقه في التعامل بالفردية المفرطة، القائمة على الحدس، وبالطيش، والتساهل تجاه الذات، وانعدام الروح المؤسسية. تتمثل صفقات أعماله المثالية بضربات الكسب المالي السريع أو «اضرب واهرب» كما يقال في لبنان. وحيث إنه يضمر احتقاراً أصيلاً للمعايير المؤسسية، وإعجاباً نرجسياً بأسلوبه في العمل، فإنه يلجأ إلى الرشوة وسواها من الممارسات المفسدة حتى ولو لم يكن هناك حاجة إليها. إنه مفرط الثقة بنفسه وتوكيدها في علاقاته بين الشخصية، كما أنه فائق البراعة في قلب الكمية إلى نوعية والرسمية إلى غير الرسمية (الخوشبوشية). كل شيء يمكن أن يتحول لديه إلى صفقة شخصية حيث يمكنه أن يوظف استراتيجياته في التودد الشخصي، والحماسة، والهدايا النفيسة، ودعوات العشاء الفاخرة التي تهدف جميعها إلى ممارسة إغراءاته وتأثيره في الآخرين («اطعم الفم تستحي العين»). يمكن النظر إليه على أنه الشخصية النمطية المضادة للمؤسسية. يمكن العثور على مخطط الشخصية هذا أساساً في التجارة والأعمال الصغيرة الجارية في الوضعيات الاقتصادية الاجتماعية في بعض المجتمعات العربية، وكذلك في أوساط الأعمال الخاصة الناشطة في إطار العولمة في الدول الأخرى. كما يمكن العثور على هذا المخطط الشخصي خارج إطار الأعمال في مجالات أخرى من قبيل وسائل الإعلام والتسلية. على سبيل المثال، يمكن لصحافي أو متعهد تسلية يدير عملاً مستقلاً أن يستقطب قدراً كبيراً من الاهتمام من قبل الجمهور يمكن أن يتحول إلى نوع من الاعتداد بالذات يتيح له أن يوفق ما بين هذا التباهي وبين القصور في الكفاءة الفكرية اللذين يتصف بهما في الأصل. وحين ينجح تزاوج هذا التباهي مع الجهل، يصبح من السهل اكتساب البعد الثالث من السمات.

وعلى الرغم من التأثير المدمر الممكن، فإن هذا المخطط يدل في الآن عينه على قدرة ذاتية قوية. هناك حاجة إلى مساحة كبيرة للمواءمة ما بين هذه الأبعاد العديدة المستقلة عن بعضها والمتناقضة فيما بينهما. ويمكن لهذه القدرة أن تبرهن على تمتعها بالصحة والإبداع في مجالات

أخرى، كما هو الحال كذلك في التجاذب الوجداني الواعي. كما لا بد أيضاً من القول إنه بينما يتوقع أن تحافظ المنظومة الاقتصادية والمعيارية لمؤسسات الأعمال على المساندة الاجتماعية لهذا النمط من المخطط الشخصي، إلا أنه لا بد من القول إن ذلك يستلزم قدراً كبيراً من الحيز النفسي ومرونة التحولات كي يتم الحفاظ عليه نفسياً.

بعد تقديم هذا المخطط الشخصي، يبرز الآن السؤال فيما إذا كان المدى النفسي للعقل العربي ييسر ملاءمة أبعاد السمات الثلاث المتناقضة التي تسند المخطط. وهو سؤال تتعين الإجابة عنه إلى حد ما من خلال تقدير كيفية تجلي انتشار هذا المخطط في الوطن العربي. لقد لاحظت مخطط الشخصية ثلاثي السمات هذا في لبنان خلال السبعينيات وأميل إلى إرجاع سقوط المؤسسات الرسمية اللبنانية إلى شيوع انتشاره. أمكن لبعض الزملاء أن يتذكروا، عند سؤالهم عن الموضوع، ملاحظتهم لوجود هذا المخطط في بلدان الخليج العربية ولدى بعض الأفراد المقاولين من معظم بلدان الوطن العربي. يتمثل ما يمكن قوله بشيء من الثقة في هذا المقام بأن المدى النفسي الفريد الذي يوفره العقل العربي وقدرته على ضم التناقضات بعضها إلى بعض والمواءمة ما بين الأضداد بإمكانه توليد شرط نفسي مؤدٍ إلى تفشي هذا المخطط الشخصي.

وقد يسهم عامل آخر في انتشار هذا المخطط الشخصي يتمثل بتوافر ظروف اقتصادية ـ اجتماعية مؤدية إلى الأعمال الحرة، من قبيل الاتكال على الذات (تدبير الأمور ذاتياً)، والعمالة بدوام غير كامل، وعقود العمل قصيرة الأجل. يتحرر الفرد في هذه الظروف نسبياً من الضوابط الرسمية للعمل المؤسسي. وفوق ذلك، تجعل تقنيات الاتصال هذا النمط من الأعمال الفردية الحرة أيسر منالاً. وهكذا، فالفرد عالي المؤهلات التقنية الذي يعمل لحسابه الخاص، ويحقق النجاح المالي الكبير استناداً إلى براعته، متنقلاً ما بين عمل وآخر، مستعيناً بهاتفه المحمول وحاسوبه قد يتحول إلى ناشر لهذا المخطط الشخصي على الصعيد المعولم. وبصرف النظر عن عالمية هذا المخطط الشخصي، إلا أنه إذا وُجد بشكل ملحوظ في بعض الشرائح الاجتماعية العربية، فقد يشكل شهادة إضافية على قدرة العقل العربي لتعدد الأبعاد؛ وهي شهادة تدعم الفكرة التي أثراها الفيلسوف اليوناني هيراقليط في القرن الخامس قبل الميلاد حيث جعل من الصراع أبا (مصدر) كل شيء، وأرجع مصدر القوة إلى اتحاد الأضداد.

د ـ مقياس لتقدير مخطط الشخصية ثلاثي الأبعاد

حيث إن أبعاد المخطط الثلاثة تمتلك تعبيرات نفسية قابلة للتحديد، فإن تقديرها كلاً على حدة يمكن أن يشكل وسيلة لتقدير مخطط الشخصية العام. اقترح أحد الزملاء، انطلاقاً من قناعته بالوحدة الدينامية للأبعاد الثلاثة، إمكان وضع مقياس لتقدير كل منها استناداً إلى قائمة

من الخصائص التي تَمُتّ إلى التصرفات والاتجاهات الشخصية. كما يمكن أن يوفر تكميم الإجابات عن كل بعد تقديراً لبعد السمة المضادة من قبيل: متواضع، متمرس فكرياً، وأخلاقي. ويتعين أن يُجاب عن فقرات المقياس من قبل أشخاص يعرفون هذا الفرد، على غرار «قائمة خصائص السيكوباتي»[٢٢].

ثامناً: النفي ثلاثي الأبعاد: نفي الكيانات التي تنفي بعضها

يتمثل الوصول إلى علاقة إيجابية، انطلاقاً من بحث كيانين متنافيين، بالمعادلة المألوفة التي يعكسها القول التالي «عدو عدوي هو صديقي». أعتقد من جانبي، أن هناك أيضاً صيغة أكثر تعقيداً تتعامل مع النفي المزدوج الذي قد يكون حكراً على التراث العربي. وبغية تسهيل الأمر سوف يتم قبلاً توضيح هذه الصيغة من خلال بعض الأمثلة كي يصار من ثم إلى مناقشتها.

عندما اندلعت الحرب الأهلية في لبنان، كان هناك رجل له الحق في البث على محطة إذاعة محلية، باعتباره يرأس رابطة المهاجرين العرب المحلية في مدينة كندية. وحيث إنه كان مهتماً بما يجري في بلده السابق وراغب في نهاية سريعة للنزاع، فقد كان يستخدم جزءاً من وقت البث المخصص له لنقد تصرفات الفريقين المتقاتلين. وبعد بث أحد تعليقاته بوقت قصير تحرش برئيس الرابطة أحد الرجال الغاضبين متهماً إياه بمهاجمة حزبه على الهواء. دافع رئيس الرابطة عن نفسه بالقول إنه «لم يهاجم» جماعة هذا الرجل الغاضب، وإنما «هاجم كلا الفريقين المتحاربين». ولقد رويت حينها هذه القصة إلى صديق في مونتريال، هو سامي سيف الدين، وبقي الأمر نائماً في ذاكرته حتى عام ١٩٩٦ عندما عرضت له حالة مشابهة لتلك التي تم وصفها للتو. أثار عرضه بالغ الدقة للحادثة اهتمامي في تفسير هذا الشكل من التفكير.

قد تشكل حالة رجل رأى ولدين يتقاتلان بوحشية، من خلال ضرب بعضهما بعضاً بالحجارة من مسافة قريبة، مثالاً آخر على ما نود مناقشته. كان الولدان ابني عائلتين من جيرانه. وإذ راعه مدى عدوانية هذين الولدين، فلقد سارع إلى التدخل وفصلهما عن بعضهما، فأنّبهما وصفعهما. ويبدو أن أحد الولدين قد اشتكى إلى أمه، حيث سارعت إلى دخول منزل الجار قائلة «لماذا ضربت ابني؟» فأجابها قائلاً: «أنا لم أضرب ابنك، وإنما ضربتهما كليهما».

وقد يشكل التوضيح الثالث، حالة رجل عربي تعرض للتوبيخ لضربه زوجته، لأنها غالباً ما تتقاتل مع أخته. فكان رده على التوبيخ بالقول إنه لم يضرب زوجته أبداً إلا إذا ضرب أخته

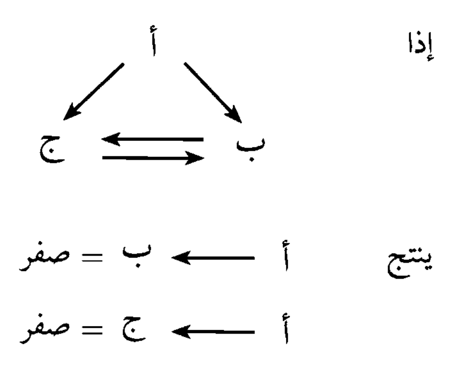
(٢٢) Robert Hare, *Manual for the Revised Psychopathy Checklist*, 2nd ed. (Toronto: Multi-Health Systems, 2003).

قبلاً وبالشدة ذاتها. في هذا الشكل من التفكير، هو لم يضرب زوجته وحدها وإنما هو ضربهما اثنتيهما.

وكتوضيح أخير لهذه الظاهرة، أقدم ما يلي من تجربتي الشخصية. زار محازب لبناني قيادي كندا خلال فترة الحرب اللبنانية الأهلية. قدمت الزائر بصفته السياسية الرسمية إلى صاحب مطعم قدم هو الآخر من لبنان. أجاب صاحب المطعم على التقديم بأسلوب فظ تعبيراً عن خيبة أمله من السياسيين اللبنانيين، من خلال شتم كل من طرفي النزاع: حزب الزائر والحزب السياسي المضاد. رد المحازب بضحكة. فلو شتم صاحب المطعم حزب هذا المحازب وحده، لكان حدث اشتباك بينهما.

يمكن طرح الصيغة التي تشكل مرتكز الأمثلة الأربعة السابقة على الشكل التالي: لو وجّه فرد ما عدوانيته ضد كلا الكيانين المنخرطين في الصراع، فإن التهجم على كل من الطرفين سوف يصبح لاغياً أو هو يحيد على الصعيدين الاجتماعي والأخلاقي. فلِكي يتمكن الشخص الذي بدأ هذا النوع من التهجم، من التوصل إلى الاستنتاج بأنه لم يهاجم أياً من الفريقين المتصارعين وحده، وإنما هو هاجمهما كليهما، يتعين أن نكون بصدد عملية تفكير خاصة تستحق المزيد من الاهتمام.

يمثل السهم اتجاه العدوانية.



تجريد الأطراف المتصارعة

نحتاج كي نصل إلى هذا الاستنتاج الملغّز أن أيًا من الطرفين المتصارعين لم يهاجم فردياً أن نمزجهما في كيان مجرد مفرد مختلف نوعياً عن كل من الطرفين بحد ذاته. يتم هنا استخدام اشتباك الطرفين في صراع بمنزلة أساس لتجريدهما في كيان جديد يتجاوز كونه مجرد مجموع أجزائه، ومختلف عن أي من هذه الأجزاء. وهكذا تصبح (ب وج) بمثابة كيان واحد. وبالتالي فالعقاب ينصب على هذه الفئة المجردة وليس على كل من طرفي الصراع بحد ذاته. وهكذا،

ففي حالة صاحب المطعم اللبناني حين صب لعنته على كلا الحزبين السياسيين، أي حزب هذا المحازب والحزب المضاد له، فإن لعنته وجهت إلى فئة مجردة تضم كلا الطرفين، مما يختلف عن أي من الحزبين المتصارعين، وبالتالي فتجريد حزبه أدى به إلى أن يستجيب بالضحك، ولم يشعر بالإهانة، حيث لم يعد حزبه بحد ذاته موضع اللعنة. وبالمثل، فلقد أصبح بإمكان رئيس الجالية العربية أن يُعفي ذاته من تهمة الانحياز إلى أحد الطرفين لأن تهجمه انصب على الفئة المجردة التي تضم الجماعتين السياسيتين، ولم ينصب على أي طرف بحد ذاته.

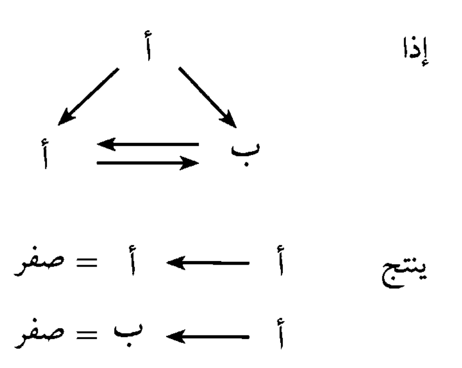
١ ـ تجريد الصنيع

قد توحي نظرة إجمالية بأن الطرف الأول (أي مهاجم الطرفين الآخرين المتصارعين) لعب دور القاضي. إلا أنه، وعلى عكس دور القاضي المكرس، فالطرف الأول غير معنى بتقصي درجة مسؤولية كل طرف في التسبب بالصراع. وإنما هو يلومهما بالتساوي لانخراطهما أصلاً بالصراع. فلو كان الطرفان المتصارعان مخطئَين بالقدر نفسه لتعين أن تتساوى عقوبتهما في الشدة. يتضمن استحقاقهما للملامة بسبب انخراطهما في الصراع شكلاً آخر من التجريد: أي تجريد الصنيع. حيث يزاح الانخراط في الصراع من عواقبه العينية (أي درجة الأذى، ودرجة الذنب)، ويدرك بشكل مجرد بمنزلة فعل تعد أو فعل مضاد للمجتمع بحد ذاته، ويحكم عليه على هذا الأساس. يشجع تجريد الصنيع هذا على المزيد من عملية التجريد المبنية أعلاه للطرفين المتصارعين واعتبارهما فئة واحدة.

يمكن توضيح تجريد التعدي هذا من خلال كيفية إدراك الاغتصاب في الثقافة العربية التقليدية. حيث يدرك فعل الاغتصاب بمثابة فعل مخل بالشرف يرتكبه الرجل مما كان يتعين عليه ألّا يسمح لنفسه بارتكابه، كما أنه فعل اعتداء على شرف المرأة الضحية، وفعل اعتداء على شرف عائلتها في آن معاً. ينصب العقاب، الذي غالباً ما يكون بالغ الشدة، في المقام الأول على فعل الاغتصاب بوصفه اعتداءً على القيم الاجتماعية وليس اعتداءً جسدياً ونفسياً على الضحية وحدها. أي أن المجتمع ذاته يصبح أيضاً ضحية من خلال هذا الفعل المضاد للمجتمع. يتعارض تجريد الصنيع هذا بشكل صارخ مع مفهوم الاغتصاب العيني المحض الشائع راهناً (كما سواه من الأفعال التي تتضمن فاعلاً وضحية) بكونه فعل اعتداء مادي ومعنوي محصور بالضحية وحدها. ويمكن أن نضيف أن إدراك الضحية على هذا الغرار أدى إلى ارتفاع الميول المتعاظمة في المجتمع الأمريكي الشمالي لادعاء الوقوع كضحية حيث تدعي الضحية أنها تعرضت لكل الأذى وتطالب بكل التعويضات.

٢ ـ إدراج الذات في الفئة التي تم تجريدها؟

من الطريف أن نفي الكيانين اللذين يتبادلان النفي يمكن أن يتضمن المهاجم الأول ليس فقط كذات ـ قائمة بالهجوم، وإنما أيضاً كموضوع ـ يقع عليه هجومه هو ذاته. على سبيل المثال، فالقول العربي المأثور الذي يوصي بأنه «مع الشريك السيئ، اخسر واجعله يخسر». بمعنى أنه، إذا اشتبك شخص في خصام مع شريكه في الأعمال، فبإمكانه مهاجمة كلا الفريقين: أي شريكه ونفسه ذاتها، بإنزال الغرم بهما معاً.



وتبعاً للتفكير السابق أعلاه، فإن الكيانين المتصارعين، اللذين يتضمنان في هذه الحالة الفريق الأول، يهاجمان معاً بمنزلة فئة مجردة، مما يقلل من درجة الضرر المدرك ضد كل منهما.

ينتهي هذا النوع من حل الصراع من خلال التحقق من أن (١) لم يخسر أي طرف وحده: بل هما خسرا معاً بالمطلق، و(٢) تساوى الطرفان في الخسارة؛ و(٣) تعوض خسارة الطرف البادئ بالهجوم من خلال مشاعر الارتياح النفسي لإنهاء الصراع معاً مع قدر من المتعة السادية بجعل شريكه يخسر (علَيَّ وعلى أعدائي يا رب).

خلاصة القول، يمكن الطرح بأنه في العروض المتعاملة مع نفي الكيانين اللذين يتبادلان النفي، يفترض كل من الهجوم ورد الفعل عليه بشكل مسبق عملية معرفية معقدة تتضمن تجريد الصراع إلى عمل غير مقبول اجتماعياً، وخلق فئة مجردة تتضمن كلا الكيانين المتصارعين من الناحية الأخرى. تفتح هذه المناورة المعرفية سبيلاً جديداً للتعبير اللفظي والانفعالي، الذي يُكَوِّنْ جزءاً من رهان العقل العربي المستمر على اتخاذ المواقف والتعبير عن الاتجاهات. يُمكِّن هذا الخلق المبدع للفئة المجردة الأفراد من التالي: (أ) التعبير عن العدوان، و(ب) الحد من العدوان المضاد، و(ج) وتفادي كبت العدوان ذي الدلالة الاجتماعية. ففي حالة شريك الأعمال الذي يهاجم ذاته وشريكه، يتيح الاعتماد على الفئة المجردة المشتركة التعبير عن سلوك رياضي

جمالي لا يبغي المنفعة الذاتية، حيث يخسر المرء كي يجعل الآخر يخسر، وبالتالي يشعر المرء بالارتياح لخسارته.

تاسعاً: الأبعاد الثلاثة في المجال الأدبي

سبق في الفصل الرابع ورود الاقتراح القائل، في مجال التلفظ بعبارات سلبية ضد الأفراد والجماعات، بأن انتشار أوالية العزل يخلق مسافة ما بين العبارة السلبية والمستهدف منها. يُحوِّل هذا العزل سياق العبارة من الأحكام المسبقة إلى التحيز، وبالتالي يصبح هدف العبارة التعبير عن موقف أكثر مما هو إعلان عن نيات للاعتداء والحاق الأذى. يزيل هذا الهدف التعبيري التفريجي الحاجة إلى الكبت ويحد بالتالي من قوة المحظورات الأخلاقية التي تربط عادة بالعبارات العدوانية. ومع إزالة قوى الكبت، يتاح مدى للعبارة كي تتحول إلى أشكال أدبية وجمالية.

في القرن السادس الميلادي، كان تقليد الهجاء العربي رائجاً في الجزيرة العربية قبل الإسلام. اعتاد الشعراء على مهاجمة الشعراء الآخرين أو الجماعات وتشويه سمعتهم من خلال شعر مقفّى أصبح يشكل اهتماماً عاماً ونوعاً أدبياً قائماً بذاته. أكثر الشعراء شهرةً وانتشاراً كانوا يمثلون الثلاثي الأموي في القرن السابع أي كلاً من: جرير، والفرزدق، والأخطل. أما حطيئة بالغ الشهرة فلقد هجا كل من حوله، بمن فيهم أمه. وعندما لم يجد من يهجوه، كان يهجو ذاته ـ كنوع من الرياضة الشعرية. استمر هذا التقليد الأدبي خلال قرون وانخرط فيه معظم كبار الشعراء. وعندما زار السادات إسرائيل عام ١٩٧٧، تعرض لوابل من قصائد الهجاء في الصحف العربية بلغ عددها الآلاف. كان الهجاء تقليدياً محصوراً في الشعر أساساً، ولكن إقبال الصحافة وافتتاحياتها السياسية، والتعليقات التلفزيونية ساعد على تعميم الهجاء إلى النثر وإلى المناظرات اللفظية، وهو ما أتاح استمرار هذا التقليد السجالي.

ويشكل **المديح** الوجه المقابل للهجاء، ويتمثل بإسباغ الصفات الإيجابية على فرد ما، وبالتالي الرفع من شأنه بشكل مباشر. تطور المديح كحقل نظم شعري بموازاة الهجاء وأصبح نشاطاً شعرياً راسخاً عبر القرون. كان الشعراء الذين يمدحون الحكام السياسيين يكافؤون بسخاء، ولقد شجع هذا الكرم من قبل الحكام على ازدهار هذا النوع الأدبي. ونزع المجالان الأدبيان كلاهما إلى أن يتكاملا أو يرتبطا جدلياً، بحيث إن التهجم الهجائي قد يستفيد في تعبيره الأدبي من المديح الموازي له لشخص آخر. كذلك، قد تتعزز الصفة الأدبية للمديح من خلال مقارنة موضوع المديح بآخرين فشلوا في الحفاظ على علو مكانتهم أو حطوا من قدر ذاتهم

على صعيد بعض الخصال. وبالتالي، فليس من المفاجئ أن نجد أن الشعراء الذين أبدعوا وذاع صيتهم في الهجاء كانوا مبدعين أيضاً بالمديح.

وهناك بعدٌ ثالث يرتبط كذلك بالهجاء والمديح ـ وهو الفخر أو مديح الذات. وعادة ما يكون الفخر، في الثقافات الأخرى، ضمنياً إلى حد بعيد، إلا أنه أصبح في الثقافة العربية نشاطاً علنياً وجهرياً. نظم الشعراء قصائد الفخر الذاتي وامتداداته إلى القبيلة، والعشيرة، أو العائلة التي ينتمون إليها. لا توجد لغة أخرى تم فيها مأسسة تلك الأبعاد الشعرية الثلاثة وتطورها إلى مجالات واسعة من النشاط الشعري. وبالتالي، فلقد تمكن العقل العربي من إجراء تباين متزامن لهذه الأبعاد الثلاثة وتجسيدها عملياً على الصعيدين الأدبي والنفسي ـ الاجتماعي.

١ ـ المترتبات الجمالية للتعبير المباشر

يبرز في هذا المقام سؤال مثير للاهتمام حول لماذا يتم التعبير المباشر عن الأبعاد الأدبية الثلاثة: الهجاء والمديح والفخر، إذ في الوضعيات «المهذبة» تتطلب آداب السلوك العالمية أن يعبر الناس عن تهجمهم أو ازدرائهم لأفراد آخرين، إما بالتلميع وإما بمهاجة توابع الأفراد من مثل سياساتهم، وآرائهم، ومخططاتهم، أو أحكامهم. ففي المديح يغلب أن يكون الناس أكثر صراحة ومباشرة حيث يكون المديح أكثر قبولاً من الملامة وأقل تطلباً للتبرير. أما في حالة مديح الذات، يكون الناس عادة أمْيَل إلى التواضع ويحاولون الحصول على المديح بشكل غير مباشر أو من خلال الادعاء بعدم استحقاقهم لهذا المديح. ولكن في التعبير الأدبي العربي يتم التعبير بشكل مباشر عن كل من الهجاء والمديح والفخر الذاتي. ويتم قبول هذا التعبير المواجه نظراً إلى صفاته الأدبية والجمالية (السجال الشعري، بدلاً من المواجهة الشخصية).

انخرطت في بداية الثمانينيات من القرن العشرين ولمدة سنة في جمع افتتاحيات جريدة يومية عراقية كانت تصلني. كان اهتمامي أدبياً محضاً يتعلق فقط بالجانب الأدبي للسجالات السياسية. كان كُتّاب الافتتاحيات يكتبون انطلاقاً من الموقف السياسي المسيطر ـ أي موقف النظام السياسي ـ بالتالي لم يكونوا مرغمين على إخفاء موقفهم الأساسي. كما أن المستهدفين من الافتتاحيات كانوا أيضاً من المعارضين العلنيين للنظام.

قد تكون قناة التعبير المباشر هذه شجعت على كتابة تهجمات سجالية مباشرة ضد الخصوم، باستخدام أوصاف ومجازات ساحقة تمثل شكلاً نثرياً من الهجاء بما يجعلها صريحة ومباشرة وحاملة إبداعاً تعبيرياً وأدبياً.

أما في التقليد الصحافي الغربي فتعطى صدارة القيمة لـ «الموضوعية» و«عرض الوقائع»، حيث يفترض بالكاتب أن يكتب من منطلق «موضوعي» بحيث يُبقي موقفه الذاتي في الخلف،

أو هو يقنعه. أما المكون الجمالي ـ الأدبي لهذه التعليقات «الموضوعية» فيتم التعبير عنها عادة بشكل غير مباشر أو غير مواجه بواسطة الرمزية، أو السخرية، أو المناكفة. إننا هنا بصدد الإشارة إلى أن الجهد المبذول في تمويه موقف الكاتب، أو في «إثباته» من خلال «الوقائع» لا يترك سوى القليل من الطاقة لتطوير الأشكال الأدبية البلاغية والمحببة التي ترد في العروض السجالية. بالمقابل، ففي التهجم المباشر الذي لا يتطلب جهداً ذا شأن في العقلية وفي تمويه الاتجاهات. يظل بذلك قدر كبير من الطاقة متوافراً للتعبير الأدبي الإبداعي. وهو ما يمكن أن يندرج ضمن «قانون حفظ الطاقة» في الفيزياء حيث تتحول هذه الطاقة المتوفرة نتيجة للتعبير المباشر إلى تعبير أدبي إبداعي.

ففي المناظرات التلفزيونية حيث يحاول كل طرف أن يعقلن موقفه ويدافع عن نفسه بكل الوسائل الممكنة، يبرز خطر أن يصبح التقديم متوقعاً وبالتالي مملاً. اكتشفت بعض منابر الإعلام العربية أن إحدى طرائق الحد من ملل العروض تتمثل بدفع الأفرقاء إلى الانخراط في تهجمات أو مدائح مباشرة. سوف يولد التعبير المباشر تلقائياً أشكالاً أدبية من التعبير ممتعة جمالياً. استمر العديد من الحكام والأنظمة العربية، في مطلع القرن الحادي والعشرين، في تشكيل أهداف سائغة لهذا النمط من التهجمات السجالية المباشرة، أو الهجاء السياسي في الكتابة والخطب والمناظرات.

٢ ـ المترتبات الجمالية على غياب الانتقام

كما تم بيانه في ما تقدّم، يمكن رد البلاغة الأدبية للتعبير السجالي إلى التعبير المباشر مع غياب الحاجة إلى تبريره، إذ تنزع الطاقة المدخرة في كلتا الحالتين إلى تشجيع التعبير الأدبي. على أنه يوجد شرط آخر بإمكانه تشجيع البلاغة بدوره، إذ تتعزز البلاغة من خلال غياب الرد الانتقامي المحتمل من قبل من تعرّض للتهجم. فإن لم يستطع فرد ما أن يرد على تحد بالغ أو إساءة لفظية (كأن يكون سجيناً أو يخشى أن يخسر الكثير إذا دافع عن نفسه)، فسوف يتوافر لبلاغة المهاجم فرصة أفضل للتفنن في التعبير عنها. فالطاقة التي لم تعد مرتبطة بتوقع هجوم مضاد سوف تأخذ مداها لتعزيز البلاغة.

عاشراً: ثلاثة مستويات وخمسة أطوار في التعبير عن العدوانية

يمكن للتعبير عن العدوانية، كما تم بيانه في القسم الرابع من هذا الفصل، أن يتصعّد من خلال التنشيط المتزامن للأبعاد الانفعالية الثلاثة: الغضب، الخوف والازدراء. كما يمكن للتعبير عن العدوانية أن يتضمن تدخل ثلاثة مستويات معرفية متباينة: العدوانية تجاه الفرد، وتجاه الجماعة التي ينتمي إليها، وتجاه المآخذ موضع الاعتراض. كما يمكن لتجريد العلاقات ما

بين هذه المستويات المعرفية الثلاثة أن تصعد العدوانية. يتقدم تصاعد العدوانية هذا على مدى خمسة أطوار.

١ ـ تحديد الفرد والجماعة

تتمثل الخطوة الأولى بعملية تجريد العلاقات ما بين المستويات الثلاثة في تحديد فرد ما والجماعة التي يبدو أنه ينتمي إليها. يشكل إدراك جماعة اجتماعية مستوى من التجريد يولد تمايزات جماعية، إذ تبنى جماعات اجتماعية من قبيل «مسيحي»، «مسلم»، «أسود»، «شيوعي» و«مدمن» على أساس من بعض الخصال المميزة لها عمّا عداها. وكلما ازدادت درجة تحديد انتشار الخصال التي تميز جماعة معنية، أصبح التصنيف الفئوي الاجتماعي أكثر جدوى في إجراء توقعات حول الأفراد الذين ينتمون إليها.

٢ ـ إقامة رابطة سببية ما بين الخصلة المنسوبة إلى الفرد وبين الجماعة

تقام هذه الرابطة بغرض تفسير الخصلة المكروهة وتحديد موضع الاتهام. وبمقدار تصاعد رد الفعل الانفعالي، تتزايد شدة الحاجة إلى رؤية خصلة الفرد كنتاج لانتمائه إلى الجماعة. وهو ما يستلزم إدراك الجماعة على أنها وحدة متجانسة تماماً (كمنظومة مغلقة على ذاتها)، وهو ما يضفي رباطاً سببياً حتمياً ما بين الفرد والجماعة. وهكذا يتطور التحرك من رابطة احتمالية استقرائية (تنتقل من الجزء إلى الكل) إلى رابطة استنتاجية وحتمية من الكُلّ إلى الجزء. على سبيل المثال فالعادة القبيحة (د) لدى فرد معين (س) تربط بعادة قبيحة لدى الجماعة الأكبر التي ينتمي إليها هذا الفرد وتفسر من خلالها. وهكذا تصبح «س» هي «د» كنتيجة لقياس منطقي ينطلق من المقدمة الخاطئة القائلة بأن كل «س» (الأفراد) في الجماعة لديهم عادة قبيحة.

٣ ـ المساواة ما بين الفرد، والخصلة والجماعة

أقر مستوى التجريد السابق الخصلة الفردية كأحد تأثيرات الجماعة. أما المرحلة الحالية فهي تقر المساواة بينهما، إذ يتم تجريد كل من الخصلة، والفرد، والجماعة وترميزها وجعلها متساوية. ومع أن استعمال النعت يفترض مسبقاً موضوعاً يرتبط به هذا النعت، فإن هذه المرحلة تدرك الخصلة باعتبارها منفصلة عن الموضوع وتملك وجوداً مجرداً بحد ذاتها.

وهكذا فبفضل القدرة على التجريد يتحول «البذيء» إلى «البذاءة» ويتحول «الخائن» إلى «الخيانة»، وتفترض هذه التحولات المعرفية كيانات مجردة مستقلة بعضها عن بعض بحيث

يمكن أن تصبح جزءاً من معادلة. فإذا كانت «أ» تمثل مستوى التجريد موضع البحث، و«د» الخصلة، و«س» الفرد، يمكن عندها تمثيل المعادلة كالتالي:

دأ=(هذه السين هي د) = (كل س في الجماعة هم د)

ويعني مستوى تجريد الخصلة أن الفرد والجماعة يحملانها بشكل متساوٍ.

٤ ـ مطابقة الفرد، والخصلة، والجماعة

تشكل المرحلة المطلقة آخر مراحل التقدم على درب التجريد. وهنا يدرك كل من الخصلة المجردة، والفرد، والجماعة بوصفهم متطابقين أي بمنزلة صفة مطلقة. يستتبع الإدراك المجرد استبعاد كل الخصال التي تَمُتّ إلى موضوع معيَّن بغية التركيز على خصلة واحدة هي موضع الاهتمام. ويتم من ثم تجريد هذه الخصلة كي تستوعب بشكل مطلق كل ما يمُتّ إلى الموضوع. لا يعود كل من الفرد والجماعة مساويَين رمزياً للخصلة، كما هو الحال في المستوى الثالث من التجريد، وإنما يصبح كل من الخصلة والفرد والجماعة كيانات مجردة مساوية بعضها لبعض ويمكن استبدال الواحدة بالأخرى: كلهم كيانات قذارة، وهو ما يمكن تمثيله كالتالي حيث تكون د هي الصفة المطلقة.

[(دأ = (هذه السين هي د) = (كامل مجموع س في الجماعة هم د)] = د

حصلت، في سياق إجراء دراسة في الصحة النفسية حول آثار المعركة على المقاتلين (المشار إليها في المبحث السادس من هذا الفصل) على شهادات طوعية من قبل بعض من كانوا منخرطين في عملية استئصال بعض اللاجئين الغرباء من منطقة تعرضت أحياء طبقتها الوسطى للقصف. بالنسبة إلى هؤلاء المقاتلين، كانت المهمة مماثلة «للتطهير»، حيث كان يُنظر إلى هؤلاء السكان الفقراء الذين يعيشون في الأوساخ كـ «قاذورات وأوساخ»، أي بمعنى الهوية المطلقة حيث كل من الخصلة، والفرد والجماعة، تتحد في خصلة مطلقة يتساوى فيها الجميع. صرح المقاتلون بأنهم لم يشعروا بأي ندم بعد قيامهم بهذه المهمة، ما يشير إلى بلوغهم حالة من التجريد الكامل للضحايا من كياناتهم الفردية وإنسانياتهم، أمكنهم بلوغها بعد وصولهم إلى حالة مطابقة هؤلاء الضحايا مع الخصلة التي ألصقت بهم (القذارة والحقارة). وبالتالي لم يعد بإمكان المقاتلين التماهي مع الضحايا باعتبارهم كائنات إنسانية أو التعاطف معهم.

كما تتصف هذه المرحلة بخبرة الأزلية ـ أي الزمن المطلق الذي يدرج كلاً من الماضي والحاضر والمستقبل في وحدة واحدة، وكأن لسان حالهم يقول «لقد خانونا في الماضي، وهم ما زالوا يخونوننا حالياً، وسوف يظلون خونة على الدوام في المستقبل». ليست هذه الحالات المطلقة والأزلية في هذا المضمار، مجرد مفاهيم فلسفية، وإنما هي إدراكات دينامية تتصف

بانفعالات قوية. عملت في بدايات مساري المهني، عالم جريمة عيادي(*) في مركز طبي عقلي يعتني بالمجرمين المسجونين. ولقد أتيحت لي الفرصة للقيام بإرشاد عدد قليل من الأفراد المدانين بجرائم قتل أسرية. ولقد اتضح في معظم هذه الحالات أن معايشة فكرة «الأزلي» قد سبقت مباشرة فعل القتل، وقد تكون أدت كذلك إلى الإسراع في تنفيذه، إذ يمكن للتكرار المزمن للسلوك المولد للتوتر أو النزاعات أن يسجن الزوج القاتل في ترسخ إدراك هذا التوتر والنزاع (ماضياً، وحاضراً ومستقبلاً)، الأمر الذي يصعّد العدوان بلا حدود جاعلاً من فعل القتل الطريقة الوحيدة للخلاص من هذه الوضعية الأزلية التي لا تطاق. ولقد سبق القول في الفصل الخامس بأن المفاهيم المطلقة تمتلك إمكان ربط التعبير الانفعالي المفرط بحالات مباشرة محددة.

٥ ـ تعيين(**) المفاهيم المجردة والمطلقة

يمكن وصف المرحلة الخامسة من هذه العملية بأنها مرحلة التكثيف أو التعيين، إذ تبحث المفاهيم المجردة والمطلقة المحملة انفعالياً عن هدف يصب عليه تفريغ الشحنة الانفعالية. وهو عادة فرد تصب عليه عملياً شحنة العدوان العنيف التي تعتبر أنه يستحق هذا، ليس كشخص فردي قائم بذاته وإنما كتجسيد للتجريد المكروه أو كرمز (للشر). انتقال العدوانية من حالتها العقلية ـ الانفعالية إلى حالة التجسيد الفيزيقي قد ينتج منها فعل مفرط العنف. يشبه انطلاق الطاقة المفاجئ هذا الغيوم التي تتحرك في طبقة الغلاف الجوي العليا حيث تلتقط الشحنات الكهربائية، أو هي توازيها. وعندما تنتقل هذه الطاقة الكهربائية المخزنة إلى شيء ما، ستكون آثار الصاعقة الناتجة منها كاسحة في أضرارها. وعليه يمكن فهم تصفية المدنيين العزّل، وأشكال القسوة الممارسة تكثيفاً للعدوانية المجردة وصبها على أهداف ملائمة.

وكما سبق طرحه، تكون العدوانية المجردة مصحوبة بزيادة شدة الشحنة على الصعيد الانفعالي. فتبعاً لكل من رويس وباول تكون مكونات الشخصية المعرفية والانفعالية مترابطة بشكل وثيق يشكل جزءاً من منظومة واحدة[٢٣]. يمتلك العقل العربي قدرة فائقة على الوصول إلى كامل مروحة الأحاسيس والانفعالات التي تَمُتّ إلى كل من المعارضة والعدوانية، وذلك بفضل النزعة العربية إلى التجريد والتقويم، وبفضل غنى اللغة العربية بالمفردات والتعابير السجالية، وكذلك بفضل فيض الجماعات الاجتماعية ذات المعالم والكيانات المحددة جيداً،

(*) عالم جريمة عيادي (Clinical Criminologist) هو اختصاصي في علم النفس يدرس الوضع النفسي للمجرمين، في خصائصهم الشخصية ودوافع سلوكاتهم، ويركز على كل من التشخيص والعلاج النفسي للمجرم (المترجم).

(**) تعيين (Concretization) إسباغ الطابع الحسي الملموس على موضوع أو فكرة أو مفهوم (المترجم).

(٢٣) Joseph R. Royce and Arnold Powell, *Theory of Personality and Individual Differences: Factors, Systems and Processes* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1983).

التي غالباً ما تكون على صراع من نوع ما فيما بينها، وأخيراً بفضل المدى النفسي الفريد الذي يتيح لكل الأبعاد التي تنطلق بدون قيود.

إنتاج المفاهيم المطلقة

تصف العملية المبنية أعلاه عملياً كيف يمكن أن يطور المفهوم المجرد من خلال تجريد المفاهيم الثلاثة المترابطة سببياً أي: الفرد والخصلة والجماعة. تعود هذه العملية إلى تقنية معرفية لإنتاج المفاهيم المطلقة. تلجأ تقنية معرفية أخرى لإنتاج المفاهيم المطلقة إلى تجريد النماذج المقارنة المعروض في الفصل الثامن، المبحث الثاني. ويمكن استعمال كلتا التقنيتين لتطوير(صناعة) المفاهيم المطلقة التي يبدو أنها واسعة الانتشار في المناطق العربية حالياً.

حادي عشر: هل الانتحار الاستشهادي ثلاثي الأبعاد؟

يشجع الكفاح من أجل تحقيق غاية مجردة أو مثالية والدفاع عنها، الأفراد على المخاطرة، وتعريض أنفسهم لأخطار مهلكة، وحتى لبذل حياتهم أحياناً. يولِّد المثل الأعلى المدعوم من قبل منظومة اعتقاد متكاملة تفكيراً ثنائي البعد يحمس الفرد ويعبئه للقيام بفعل رديكالي ولا مساومة فيه. ويمكن أن نلاحظ عكس ذلك تماماً عندما يغلب التفكير العيني أحادي البعد، إذ إن الانخراط في أعمال تجارية وأهداف سياسية محدودة يترابط على الأعم الأغلب مع التسويات، ومحدودية التعبئة الانفعالية، وتجنُّب التضحية بالذات.

قد يشجع المدى المعرفي المميَّز الذي يقدمه العقل العربي على التفكير متعدد الأبعاد الذي قد يمكنه الذهاب أبعد من ثنائية البعد في زيادة حسم الأمور وتجذير الخيارات. فتلاقي الأبعاد الثلاثة ـ للغضب، والخوف، والازدراء ـ ضد شخص مستهدف يمكنها أن تصعد العدوانية إلى مستويات قصوى، إذ يؤدي التجريد التدريجي المتصاعد للعدوانية، جنباً إلى جنب مع كل من مستويات الفرد، والخصلة، والجماعة الثلاثة إلى تصعيد الانفعال، إذ يمكن لتلاقي مجالات الكلام، والفكر، والفعل أن يكامل ما بين الآيات القرآنية، والتفكير والرؤية الدينية ذوات الصلة وبين أحد مجالات الفعل. وتكون النتيجة بالغة القوة، حيث يعاش كل من تزايد التجريد، وتلاقي الأبعاد والمجالات وتفاعلها، في حالة من الوعي الحاد.

يبدو أن الوعي يسهم بقوة في عقد العزم الذي قد يعقبه فعل جذري من قبيل الاستشهاد. ينمو هذا الوعي خلال فترة ممتدة من الزمن ويتضمن أسلوباً من الخطاب الذي يشتغل على العديد من الاعتبارات والتأويلات لنداء الواجب الشخصي، ودلالة الرسالة، ومبررات الأيديولوجيا والدين، والموقف من الخصم ودلالته. نحتاج، في هذا السياق، إلى التشديد على التمييز الذي

أجراه أحد الأنثروبولوجيين[٢٤] ما بين اليقظة الذهنية بوصفها فهماً صريحاً وبين الوعي بوصفه موجّه معرفة ضمنياً. يجادل هاستراب بأن اليقظة تنزع إلى التموضع في عالم الفعل القصدي؛ إنها محدودة بزمن معين ومرتبطة بذاكرة نوعية حيث تصبح جزءاً من معنى مشترك جماعياً. أما الوعي فهو أكثر فردية ويمتّ إلى بعد في معرفة العالم والذات خارج نطاق الزمن. وفي حين توقف اليقظة الذهنية باستمرار مجرى الوعي لمصلحة الفعل العملي، فإن الوعي ينشد الاستقلالية عن كل من صراحة اليقظة الذهنية ومحدودياتها الزمنية، ويمثل بالتالي حالة من الفهم الأكثر استقلالية واستمرارية. يمكننا الزعم، بناء لموقف هاستراب، أن الوعي النامي حول فعل الاستشهاد الأقصى يعاش على مستوى مجرد، ويتصف بالتوجه الأزلي، وبالتالي فهو غير قابل لأي تسوية أو للحد منه بتأثير من أي يقظة ذهنية ظرفية، إذ ليس هناك أي انتباه نوعي، أو أي استنفار، أو أي نزوة جنونية، وإنما هناك بالأحرى فهم تأملي وشمولي.

يؤدي التطور التدريجي للوعي متعدد الأبعاد نحو فعل الاستشهاد الأقصى إلى التجاوز التدريجي لكل عوائق التشتت الكبرى التي تقف في طريق التنفيذ. يمكن أن تتضمن عوائق التشتت هذه وجود حالة من التجاذب الوجداني (ما بين الإقدام والإحجام) وسواها من الانفعالات المصاحبة للاستنفار الآلي، من قبيل الغضب، والخوف، والعدوانية، أو الغيظ الشديد. ومع أن هذه الانفعالات ضرورية للتعبئة البدئية وللدافع للإقدام، إلا أنه يتوجب الحد منها بل استبعادها بمقدار تحرك العزم الواعي نحو الإقدام على الفعل الأقصى (الاستشهاد)، إذ تنزع الانفعالات الشديدة إلى تهديد الفعل الجذري المخطط له، أو هي تعرقله، وبالتالي فهي تحتاج إلى استيعابها(*)، وإزالتها، أو تجاوزها. وبالتالي، يتطلب فعل الاستشهاد الجذري التغلب على الانفعالات الشديدة وتجاوزها. وهو ما يلاحَظ فعلياً لدى الاستشهاديين المحتملين قبل إقدامهم على الاستشهاد، فهم دوماً هادئون، ومتماسكون، وواعون، وفي حالة صفاء ذهني.

وبالتالي فالوصول إلى هذا المستوى من الفعل الأقصى المشهود يُنْجَز من خلال اعتبارات متعددة الأبعاد، وغرس وعي فائق الحيوية لدى هذا الفرد يتطلب وقتاً ليس باليسير (إنه فعل غير اندفاعي ولا هو ابن ساعته).

---

(٢٤) من مثل: Kirsten Hastrup, «The Intricate Mind: The Place of Awareness in Social Action,» in: Anthony Cohen and Nigel Rapport, eds., *Questions of Consciousness* (London: Routledge, 1995), pp. 181-197.

(*) استيعاب (...شغل) (working through) إنه ذلك الشغل الذهني المبذول لاستيعاب أمور انفعالية تخرج عن السيطرة والفهم لأول وهلة. ويتمكن الذهن من خلال هذا الشغل من السيطرة على هذه الانفعالات ومكالمتها نفسياً. من أمثلة عمل الاستيعاب في وقائع الحياة اليومية حالة تعرض شخص ما لصدمة انفعالية شديدة لتلقيه خبراً مفاجئاً مفجعاً (حادث خطير، وفاة، خسارة كبرى)؛ إنه يتنكر للواقع ويرفض الأمر أول وهلة، ولكنه يبدأ تدريجياً في إدراك الواقع ومن ثم استيعابه والتعود على الواقع الناتج من هذه الفاجعة (المترجم).

الاستشهاد أو «الإرهاب الديني»، كما ينظر إليه من منظورات مختلفة، هو ظاهرة متعددة الأبعاد والأسباب. ولا يمكن الوصول بصدده إلى تفسيرات ذات جدوى إلا من خلال استقصاءات تشترك فيها العديد من المذاهب العلمية التي تتكامل معطياتها فيما بينها. ولقد أُجْريت دراسات مستفيضة تأخذ بالحسبان كلاً من الخلفيات الاجتماعية، وتنظيم الشخصية، والعوامل السيكودينامية (من قبيل القلق، الاكتئاب، الغضب، والمثلنة)، إضافة إلى أنماط التفاعل مع الجماعة، وتكتيكات الإقناع، والأوامر الدينية. يتمثل هدف هذا القسم بلفت الانتباه إلى أهمية المتغيرات المعرفية التي تم تطويرها خلال الزمن ضمن وعي متعدد الأبعاد، ومن خلال عملية حوارية. ويتعين تمييز هذا البعد من الأفكار الشائعة حول الأسباب التي تلصق بالإقناع الإرغامي «غسيل الدماغ»، أو انحسار الوعي من خلال المخدرات أو أساليب أخرى.

وبغية وضع التمييز السابق (ما بين توسع الوعي وانحساره) في سياقه الصحيح، قد نحتاج إلى النظر في مفاعيل كل منهما. يجد المفعول الإيجابي للوعي المفعم بالحيوية السند له في معطيات العلاج الجشطلتي الذي ازدهر في ستينيات القرن العشرين، إذ يركز العلاج الجشطلتي تبعاً لمؤسسة بيرلز[*] وزملائه[٢٥] على خبرات الشخص الوجدانية في اللحظة الراهنة (هنا والآن) ويحاول مكاملتها من خلال طريقة الشكل ـ الأرضية ضمن يقظة ذهنية أكثر اتساعاً. يجب أن يستهدف التركيز أولاً على الوعي بالموضوعات الفيزيقية المحيطة بالشخص، ويوسع هذا الوعي كي يشمل العلاقة ما بين المريض والمعالج، ومن ثم إلى الوعي بالمشاعر الانفعالية الحالية، ومختلف أوجه سياق الشخص الاجتماعي. العلاج الجشطلتي هو طريقة معرفية في اليقظة الذهنية (وتسمى كذلك «التنبه الذهني») حيث يبلور الإدراك، والشعور، والفعل في تصور مفهومي ويؤول بطريقة جامعة. ولقد وسع لووين[**] مدى التركيز على التكامل الواعي كي يشمل «التموضع» (Grounding) ضمن المحيط الحاضر[٢٦]. يتمثل أول مستوى للتموضع بالتموضع الفيزيقي لجسد المريض من مثل الإحساس برسوخ القدمين على الأرض خلال المشي. كما طور لووين تقنية في الاسترخاء تتضمن استلقاء الشخص على السرير والتركيز المكثف والحيوي على كل عضو من أعضاء جسده، ومن ثم على كامل جسده، ويتبعه التركيز

(*) بيرلز (Perls) هو أحد علماء نفس الجشطلت وهو المؤسس للطريقة المعروفة بهذا الاسم. وهي طريقة تقوم على المعايشة الواعية والمكثفة للانفعالات والمشاعر والأحداث (الصدمية) والعلاقات الصراعية الماضية هنا والآن. ومن خلال هذا الاستحضار المكثف لهذه الخبرات الماضية يتمكن المريض من استيعابها، في إثر عملية تفريج مكثفة خلال هذه المعايشة. ويشكل العلاج الجشطلتي خبرة فريدة في العلاج النفسي (المترجم).

(٢٥) Frederick Perls, Ralph F. Hefferline and Paul Goodman, *Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality* (New York: Julian, 1951).

(**) لووين (Lowen) هو أحد أبرز رواد طريقة العلاج الجشطلتي بعد بيرلز المؤسس. ولقد أدخل تعديلات على الطريقة بحيث وَسَّعَ من مداها وفاعليتها (المترجم).

(٢٦) Alexander Lowen, *Bioenergetics* (New York: Coward, 1975).

على السياق الفيزيقي لجسده، أي: السرير، وبناء الغرفة، والمدينة. يمكن لهذا التكامل ما بين الشكل والأرضية (أي بين الشخص وجسده والبيئة المباشرة المحيطة به) على صعيد وعيه الآني أن يخفض مشاعر الشدة ويخفف بعض الآلام من مثل أوجاع الرأس الناجمة عن التوتر والضغوط. لدى زميل اعتاد على استعمال هذا التركيز على الشكل ـ الأرضية للسيطرة على ألم النخر عند طبيب الأسنان.

يمكن لآثار اليقظة الذهنية الواعية المبينة في ما تقدم أن تنجز كذلك من خلال عملية معاكسة: أي من خلال الالتفاف على الوعي المتمفصل واستبعاده. يمكن الحصول على الآثار الإيجابية للالتفاف على الوعي بواسطة العديد من التقنيات التي تحاول «تفريغ الذهن» من كل الأفكار الواعية، وذلك من خلال التركيز على صور جزئية أو التركيز على تكرار ألفاظ منطوقة. تُستخدم تقنية تحسين الصحة النفسية هذه في ممارسة اليوغا. تشهد واقعة كون الطرفين النقيضين (أي الوعي المفعم بالحيوية وغيابه) يمكن أن يكون لهما التأثير ذاته في الثنائية القطبية للنفس الإنسانية. كما سوف يساعد التأثير المماثل للقطبين على توصيف أفضل للانتحار الاستشهادي ووضعه في مكانه الصحيح. وهكذا نستطيع أن نموضع بمزيد من الثقة الانتحار الاستشهادي في سياق من التمفصل متعدد الأبعاد للوعي، بدلاً من حصر الوعي أو ما يدعى «خواء الدماغ» أو «غسيل الدماغ»، إذ لا يكون الشهيد مفجر ذاته في المرحلة الأخيرة من التحضير للفعل في حالة من الجنون المفاجئ، ولا في حالة انحسار للوعي أو في حالة نشوة ذهنية تذهب بوعيه. يكون هادئاً، ومتماسكاً، وواعياً. فالنظر في أنماط الانتحار الاجتماعي لدى دوركايم سوف يقدم لنا المزيد من العون من خلال وضع الاستشهاد الانتحاري في سياقه الصحيح.

صنف دوركايم أربعة أنماط من الانتحار استناداً إلى مختلف أنماط العلاقات ما بين الفرد والمجتمع[٢٧]: (١) **الانتحار الأناني** وهو ينتج من غياب الاندماج الاجتماعي حيث يصبح الفرد معزولاً اجتماعياً مع الإحساس بأن لا مكان له في المجتمع؛ (٢) **انتحار الاغتراب** ذو الصلة بفقدان الضبط المعياري الناتج من التغير الاجتماعي السريع أو من القلاقل الاجتماعية، إذ من دون ضوابط اجتماعية معيارية لا يتمكن الشخص من وضع أهداف واقعية ومعقولة لحياته، وضبط طموحاته، أو التعامل الفاعل مع الإحباطات؛ (٣) **الانتحار القدري** ويحدث عندما تقع حياة الشخص تحت ضوابط خارجية مفرطة وكأنه في سجن أو في مؤسسات شمولية، الأمر الذي يسفر عن فقدان الاعتبار الذاتي؛ وهو على النقيض من انتحار الاغتراب؛ (٤) **الانتحار الغيري** ويحدث حين يذوب الفرد في الجماعة، وحيث تختلط هويته كلياً مع هوية الجماعة. تلك هي حالة فرط الاندماج في الجسم الاجتماعي. يمكن العثور على هذا الشكل من الانتحار

---

(٢٧) Emile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology* (New York: Free Press, 1951) (Original work published 1897).

في بعض الجماعات العسكرية والثقافات الدمجية كما تمثلت بانتحار الطيارين اليابانيين (خلال الحرب العالمية الثانية)، الكاميكازي(*).

تختلف العلاقة ما بين الفرد والجماعة الاجتماعية في حالة الاستشهاد الانتحاري جذرياً عن كل من الانتحار الأناني، والاغترابي، والقدري. كما أنها شبيهة بالانتحار الغيري فقط على صعيد تنفيذه لغايات جماعية. وهو يختلف عن الانتحار الغيري من عدة وجوه: (أ) يكون الولاء للجماعة أكثر دوغمائية (ارتباطاً بالعقيدة) من كونه نتاج عملية مديدة من التدامج الاجتماعي الوثيق والهوية القائمة على التعاضد الميكانيكي؛ (ب) هناك ثواب للفرد في الآخرة يتجاوز إلى حد بعيد تحقيق خير الجماعة، وبالتالي فهو يتضمن غائية شخصية وتلبية لنداء الجهاد (الشهداء لهم الجنة)؛ (ج) يشكل الإعداد للاستشهاد عملية معرفية تقوم على حوار (إقناع واقتناع) طويل المدى، وبالتالي فهو ليس مجرد اندفاع متسرع لتنفيذ استعداد مسبق.

يُستخلص من التحليل أعلاه أن الاستشهاد الانتحاري هو نتاج عملية معرفية حوارية تتجلى مع الوقت بواسطة توجيهات عدد قليل من المرشدين الروحيين، إذ ينتقل الفرد من حالة إدراك يقظ راهن للعدو إلى إدراك مترتبات متعددة الأبعاد (سياسية، أخلاقية، ودينية) التي تتخذ طابع القضية الواعية المفعمة بالحيوية. ومع أن الفعل ينفذ لمصلحة الجماعة (والقضية)، إلا أنه لا يتضمن خسارة الهوية الشخصية وذوبانها في الجماعة كما هو حال الانتحار الغيري. فالثواب الموعود للاستشهادي المحتمل والروابط الشخصية المباشرة بما هو إلهي تنزع إلى حفاظ الشهيد على مستوى عالٍ من الهوية الشخصية. هذا الارتباط بالإلهي هو أيضاً ما يجعل من فعل الاستشهاد تلبية لنداء نابع من قناعة جوانية. وبالتالي فالاستشهاد لا يتطلب كل ممارسات تضليل الوعي، من قبيل عمليات التدجين الفكري («غسيل الدماغ»)، ولا تأملات إعتام الوعي، وتناول المخدرات التي تذهب بالعقل.

(*) تجدر الإشارة بهذا الصدد إلى أن الكاميكازي لم يكن انتحاراً للطيار قائماً على قرار وخيار فردي، وإنما هو أوامر من القيادة العسكرية. أما الطيار الانتحاري ذاته فلقد تربى على التضحية بالذات من أجل اليابان والإمبراطور، وهو ما يشكل خاصية ثقافية يابانية (المترجم).

الفصل السابع

ملامح العقل العربي الأخرى الإبداعية والمعوِّضة اجتماعياً

ركز المفكرون العرب المعاصرون، في فورة حماسهم للإصلاح الإداري للمجتمعات العربية وتحديثها، على المشكلات المعوقة للتقدم. إلا أنهم، ومن خلال تبنيهم النماذج الغربية مثلاً أعلى وفراغ صبرهم المتزايد من بطء وتيرة التقدم في المجتمعات العربية، نزعوا إلى الجنوح نحو انشغال وسواسي في البحث عن الأمراض الاجتماعية العربية وتشخيصها. هذا الانشغال المفرط بتشخيص المشكلات ووضع الوصفات للإصلاح أدى إما إلى تجاهل بعض أشكال التفكير والسلوك أو إلى تقديرها بشكل متسرِّع بوصفها من رواسب الماضي البائد.

وما تم تجاهله هو التحليل الإيجابي لهذه الخصائص الثقافية ودراسة إسهامها الممكن في نهضة المؤسسات الاجتماعية المعاصرة، العربية منها والغربية على حد سواء.

نعرض فيما يلي بعض ملامح العقل العربي التي يمكنها الإسهام في توفير مستوى أكبر من الصحة الاجتماعية، والحيوية الثقافية، فيما لو أُدمجت بشكل خلاق في العيش المعاصر.

أولاً: الشماتة كإحساس جمالي

يمكن النظر إلى التأمل الجمالي بوصفه يتضمن استراتيجيتين رئيستين: تتمثل الاستراتيجية **الأولى** بتركيز كامل الوعي وبعمق على موضوع أو حدث ما. يتضمن تركيز كامل الوعي هذا التنبه الاستمتاعي لأبعاد هذا الموضوع ذات الصلة، بما فيها الأبعاد البصرية، والسمعية، والرمزية، والفكرية. وتتمثل الاستراتيجية **الثانية** بتأمل هذا الموضوع أو الحدث، والتأمل في صانع هذا الحدث، في سياق متحرر نسبياً من العواقب الأخلاقية والمصلحية. وبالتالي، تتولد

متعة جمالية من خلال هذا التأمل الواعي المفعم بالحيوية للموضوع في حالة من التحرر النسبي من التبعات الأخلاقية والمصلحية ـ إنها متعة الفن من أجل الفن.

تعني **الشماتة** فعل النظرة المتشفية (من خيبة الآخر). **يُعَرِّفْ قاموس أوكسفورد الأمريكي الجديد** (٢٠٠١) فعل التأمل الشامت (Gloat) كالتالي: «إما تأمل النجاحات الذاتية من موقع الرضى والاستئناس بهذه المشاعر، أو تأمل خيبات شخص آخر من موقع الاعتداد الذاتي أو مشاعر المتعة الخبيثة». تحيل المصطلحات العربية والإنكليزية إلى النشاط ذاته، إلا أن التأمل الشامت يحيل إلى ذلك التأمل المتشفي لخيبات شخص آخر وعثراته، ويكاد يشغل هذا المصطلح مكانة أكثر مركزية في التعبير اللفظي العربي على صعيد كل من تكرار استعماله والإشارة إليه. وفوق ذلك، تتخذ الإحالة إلى هذا المصطلح في التراث العربي المكتوب بعداً مستفيضاً خلال القرون، كما قد يلاحظه كل من يجيد قراءة العربية. تشغل أوالية العزل مكانة مركزية في التأمل الشامت، حيث تعزل وعي الشخص مؤقتاً وبالتالي تحميه من التوبيخ الأخلاقي ذي الصلة ـ أي تحميه من مشاعر الذنب المصاحبة للشعور بالشماتة. وبالتالي فإن فكرة التأمل، المتحرر من مشاعر الذنب، والتأمل «لذاته» مشتركان في كل من الشماتة والتأمل الجمالي. تفسر المهارة العربية المتجذرة ثقافياً في نشر أوالية العزل غرس هذا الإحساس الجمالي الكبير في الثقافة العربية. ومع أن الشماتة يصحبها بعض الشعور بتصريف العدوانية، إلا أن هذا التصريف يتم من خلال الوعي المتأمل المصحوب بمشاعر غير عدائية من السخرية، والدراما أو الفكاهة.

إلا أن الشماتة ليست مجرد معايشة هذا الإحساس فقط، بل هي أيضاً الخوف من هذا الإحساس في وعي الآخرين (شماتتهم بنا). يستتبع الخجل توقع حكم سلبي من قبل الآخرين، بينما الشماتة هي ذلك الخوف من أن يحمل الآخرون ذوو الأهمية بالنسبة إلينا صورة فردية مشوهة عنا في تأملهم الواعي. وكون الشماتة يتم الاستمتاع بها عادة ضمن جماعة صغيرة من الأصحاب فإن ذلك يُصَعِّد من معنى هذا الوعي المتأمل (الشامت) لدى الضحية. وعلى العكس من مشاعر الخجل، فالشماتة غير معنية برد فعل الآخرين أو موقفهم تجاه الفرد: وإنما هي معنية فقط بوعيهم بها تجاهنا. وكونها كذلك، فهي إحساس أكثر ندرة وتجريداً من الخجل. وبالتالي، فالذهن الذي تغلب عليه الاهتمامات العينية والمصلحية ندر أن يفرِّط في الشماتة أو أن يصبح متوجّساً من شماتة الآخرين فيه. تفترض معايشة مشاعر الشماتة مسبقاً مستوى ما من المهارة التجريدية المكتسبة من الثقافة.

يمكن لشدة الشماتة أن تثار من خلال بعض الأحاسيس من قبيل الغيرة من الضحية، أو إلصاق خطأ بالضحية أو اتهامها بنيّات سيئة، من مثل الطمع، والعجرفة، والشبق الجنسي،

والمبالغة في المظاهر؛ كلها سوف تُسَعِّر الشماتة. يساعد عزو الخطأ للشخص موضع الشماتة أوالية العزل كي نتجنب أي إحساس مؤلم بالشفقة تجاه الضحية، كما في تجنُّب الاعتبارات الخلقية الأخرى. على سبيل المثال، فلقد سمعت في إحدى المرات سيدة مسنة من لبنان تروي خبر إصابة أحد معارفها بسكتة دماغية. وكونها بارعة في الشماتة فهي لم تقتصر على حصر الخبر على مستوى مجرد ترويج الأقاويل، بل هي أطلقت إضافة إلى ذلك إشاعة تقول إن هذه السيدة قد تناولت إفطاراً دسماً مكوناً من أربع بيضات مقلية بالدهن، قبل إصابتها مباشرة بالسكتة الدماغية. يمكن لهذا التلميح إلى أن الضحية كانت في غاية الشراهة أن يحفز التمتع بممارسة الشماتة. قد يخفض إلصاق مثالب كهذه بالضحية الشعور بالذنب بسبب المبالغة بالشماتة، إلا أن ذلك يبقى مقتصراً على الحض على المزيد، ولكنه لا يتدخل في ديناميات العملية الجمالية. ويجدر الذكر في هذا المقام أن الموت يخلو، على المستوى المثالي، من الشماتة في ثقافة العربي: «اللهم لا شماتة في الموت»؛ ذلك هو التعبير الذي يحظر الشماتة في الموت.

يمكن للشماتة أن تسهم في تعزيز الدافعية للسلوك الاجتماعي من خلال عملية تشييء الوعي بالآخرين (تحويل الوعي إلى شيء موضوعي غير نابع من الذات). فقد يتصرف الناس بطريقة ودودة اجتماعياً لا لمجرد الحصول على المكافأة الذاتية على النجاح أو الفضيلة، وإنما أيضاً لتجنُّب الشماتة التي قد يطلقها الفشل أو قصور الجد والاجتهاد. وبالتالي فالتوجس شبه العظامي(*) من وعي الآخرين التأملي تجاه المرء يمكنه أن يشكل دافعاً للتصرف بتعقل وود اجتماعي، الأمر الذي يتيح للشماتة أن تتحول إلى شكل من أشكال الضبط الاجتماعي.

خلاصة القول، الشماتة هي ذلك التأمل السار بعثرات الآخرين لغرض التأمل وحده. يؤول هذا العزل عن المترتبات الأخلاقية والمصلحية الشعور بالشماتة كشعور جمالي. وفي الطرف المقابل، فالشماتة هي أيضاً الخوف من الوعي التأملي في أذهان الآخرين (ما يمكن أن يضمروه في نظرتهم إلينا). وعندما تكون الشماتة بمنزلة الخوف من شيء ما أو التوجس منه على صعيد الوعي المحض لدى الآخرين (كونه يتمايز عن التهديد المباشر من قبل فاعل ما) يغدو التوجس أمراً مجرداً وافتراضياً. تدلل هذه النزعة للشغل على المستوى الملطف والمهذب، والافتراضي، والجمالي إلى استثمار مكثف في التجريد.

(*) شبه عظامي (Paranoid) هو ذلك الشخص الشكّاك الذي يرتاب في نيات الآخرين تجاهه، ظاناً أنهم يريدون به سوءاً، وذلك من دون أن تكون لديه أدلة واقعية على هذه النيات السيئة. بل هو يفسر أقل المؤشرات التي لا يقف عندها الإنسان العادي على أنها دليل على هذه النيات. ويستجيب لذلك عادة بالحذر واتخاذ الاحتياطات غير المبررة عملياً، أو هو يستجيب بشيء من العدوانية القائمة على مجرد الظنون (المترجم).

ثانياً: جماليات الأقوال الكبرى

يذهب الفصل الرابع، المقطع الرابع، إلى القول بأن العرب ينزعون إلى التلفظ بعدد مرتفع نسبياً من الأقوال الكبرى (Grand Statements). وسيتذكر القارئ أن القول الكبير يعرف بمنزلة قول جازم ومتطرف عن الأفراد والجماعات يحمل قيمة أو اتجاهاً صريحاً. كما سيتذكر القارئ أيضاً أنه لوحظ أن الأقوال الكبرى هي سلبية في الأعم الأغلب. وكثيراً ما تُطْلَق الأقوال الكبرى السلبية حول الجماعات على الرغم من كون التلفظ بهذه الأقوال السلبية يسبب مقداراً أكبر من التوبيخ لقائلها عن جماعة معيَّنة على وجه الخصوص، على عكس الأقوال الإيجابية. ويمكن الإدلاء بعكس هذه الملاحظة حيث يتضح أن هناك درجة عالية نسبياً من التسامح العربي حول الأقوال السلبية والعدوانية الموجهة إلى الأفراد والجماعات. كما طُرح الرأي القائل بأن التلفظ بالأقوال الكبرى والتسامح بصددها يرتبط بتدخل أوالية العزل ما بين القول السلبي والطرف المستهدف منه، وهو ما يجعل بالإمكان التمييز ما بين مستويين: مستوى التعبير اللفظي حيث يشتغل التحيز، ومستوى الفعل حيث يشتغل التحامل. وبالتالي فالأقوال السلبية الكبرى تطلق في سياق التحيُّز، وتستعمل أساساً تعبيراً عن اتجاه درامي. ولقد اقتُرح كذلك أن فعل التلفظ بأقوال كبرى يعزز الموقف الوجودي الذي يؤكد المكانة الذاتية.

قد يكون تم تشجيع التلفظ بالأقوال الكبرى ضد الجماعات من خلال عاملين: **أولهما** غلبة وجود الجماعات الصغيرة والطوائف المتمايزة عن بعضها والتي تمثل جشطلتات اجتماعية سهلة الاستهداف؛ و**ثانيهما** التقاليد الأدبية في الهجاء والمديح، التي سبق وصفها في الفصل السادس، والتي تضفي بعض الشرعية على كل من التهجمات اللفظية والمديح الموجهين إلى أفراد أو جماعات.

يستطيع العقل العربي، بفضل امتلاكه خلفية ثقافية تتقبل الأقوال الكبرى، وقدرته على عزل موقف معبَّر عنه عن كل من النية والفعل، أن يعبر عن قول سلبي أو قبوله في سياق التحيز وحده. أما الأفراد الذين نشأوا في ثقافات أخرى فقد لا يمتلكون هذا التمييز المعرفي، وبالتالي فقد يحصرون فهمهم واستجابتهم للقول السلبي ضمن سياق الأحكام المتحاملة. ولكن عندما يُفهم القول السلبي ضمن نطاق الأحكام المتحاملة، فإنه يحرك استجابات مضادة لدى المستمعين، كما يحرك مشاعر الذنب لدى القائل. تحرك الأقوال المتسمة بالأحكام المتحاملة، في الثقافة الأمريكية ـ البريطانية رد فعل نابعاً من محظورين، يمثل **أولهما** أخلاقيات المساواة التي تثير الخشية من الاضطهاد، ويمثل **الثاني** الموضوعية والحاجة إلى إقامة الدليل. يحرك المحظور الثاني رأساً البحث عن الدليل الموضوعي الذي يمكن أن يبرر القول السلبي. ويغلب

أن ينظر إلى القول الكبير كحكم نمطي جامد على الجماعة انطلاقاً من ملاحظة عدد محدود من أعضائها.

قد يستخدم المنطق المغلوط كذلك لتثبيط الأفراد عن التلفظ بأقوال كبرى. يتجلى هذا المنطق في الادعاء القائل بأن القول (موضع البحث) هو مجرد تعميم ولا يصف بالتالي كل أفراد الجمع. تتمثل مشكلة هذا الاعتراض بأنه لا يأخذ في الحسبان أن كل الأقوال حول الجماعات هي بالضرورة من نوع التعميمات أو البيانات الإحصائية التي تصف المجموعة ككل وليس أي عضو من أعضائها تحديداً. فالقول، على سبيل المثال، بأن سكان بلدة ما هم ٦٠ بالمئة من الإناث و٤٠ بالمئة من الذكور لا يتيح لنا الاستنتاج بأن أي فرد من سكان هذه البلدة هو أنثى بمقدار ٦٠ بالمئة وذكر بمقدار ٤٠ بالمئة؛ وبالتالي، يمكن تحدي القول بصدد الجماعات على أساس محك إحصائي فقط، وليس على أساس الخصال الفردية لبعض أعضائها. يضاف إلى ذلك، أنه نظراً إلى صعوبة الحصول على بيانات إحصائية أو أي مؤشرات جماعية أخرى، فإنه يجب أخذ الأقوال حول الجماعات لا كبيانات فعلية نهائية، وإنما كأقوال افتراضية تتطلب تعليق الأحكام حول حقيقتها الموضوعية.

في سياق اللقاءات الاجتماعية حيث يتطلب الأمر الانخراط في محادثات تتصف بالحدة، يبدو القول الاحتمالي أكاديمياً مفرطاً وخالياً من النبرة الحيوية بحيث لا يمكنه الإسهام في إثارة الحماس في الخطاب. وبالتالي، فالأقوال الكبيرة يمكنها أن تحمل كلاً من: (١) قول فعلي حول فرد أو جماعة؛ (٢) بيان إحصائي عن الجماعة؛ (٣) اتخاذ موقف يتضمن كلاً من الاتجاه والانفعال؛ (٤) تعبير جمالي ودرامي؛ و(٥) قول افتراضي يقبل الإخضاع لمزيد من الإثبات أو التحدي.

في سياق الأحكام المتحاملة تتلاقى كل من الاتجاهات الأخلاقية والعلمية لتولد رد الفعل «الجاد» والكابت للقول، إذ يتعزز الرد القائل «عليك ألّا تحكم» بـ «لا تملك أسباباً موضوعية لإطلاق الحكم». أدى هذا التفكير الرادع إلى فصل الذاتية عن الفكرية. ليس من الغريب إذاً أن يدعو البرود الذهني إلى إدخال الملل في النفس، في العديد من الأوساط الأكاديمية.

أما في سياق التحيز، فلا تكون غاية القول الكبير أن يقرر حقيقة قائمة وإنما هو قول افتراضي يرمي إلى التعبير عن اتجاه. من خلال القول الكبير، يعيد المرء توكيد ذاتيته بوصفه «مقرراً للقيمة» نافياً بذلك حصر ذاته في مكانة الموضوع. أن تتخذ موقفاً هو أن تكون معنياً، وأن تكون «قادراً على التفاعل» وأن تكون «معبأً» بكونك متميزاً عن الحياد البارد أو عن أن تكون «موضوعياً» متباعداً. وهكذا يمكن اعتبار التعبير عن قول كبير كتمرين في الوجودية الديكارتية: «أنا أطلق حكماً، إذاً أنا موجود». لا يظل القول الكبير ضمن نطاق التعبير عن التحيز وحده، بل

من خلال جدلية الخطاب الفكري، قد يوجه التحليل في اتجاه ما وينفتح على تحليل للقضية يتصف بالموضوعية، والتكامل، والإبداع.

وصف جان بول سارتر اللعب بأنه نشاط يوازن «جدية» العالم[1]. فـ«اللعب ينزع الواقع من واقعيته... يتضمن الاتجاه المفعم بالجدية البدء من العالم، وعزو المزيد من الواقعية إلى العالم أكثر من عزوها إلى أنفسنا ... فالتفكير الجاد هو استقالة من الواقع الإنساني لمصلحة العالم».

يتكلم سارتر عن جدية علماء الأخلاق والثوار الذين يتوصلون إلى معرفة أنفسهم أولاً من خلال العالم الذي يقمعهم: «كل شيء بالنسبة إليهم هو عاقبة (ظاهرة موضوعية خارجة عنهم)، وليس هناك أبداً أية بداية؛ ولذلك فهم مهتمون بعواقب أفعالهم» وتبعاً لسارتر، فلقد أرسى ماركس العقيدة الأولى لما هو جاد من خلال توكيد صدارة الموضوع على الذات. الإنسان بالنسبة إلى سارتر هو كائن جدي «عندما يعتبر ذاته بمنزلة موضوع (شيء)»[2]. وأود إضافة مسهم آخر في نقد الجدية وهو نيتشه وتحديداً في رفضه «التبجيل المفرط» لآراء الأكثرية والجماهير وحاجاتها[3].

من خلال انتشار أوالية العزل، يتحرر القول الكبير موقتاً من عواقبه المنطقية، والأخلاقية، في العالم الموضوعي. تخصص الأقوال الكبرى في الأصل، على أنها أقوال تعبيرية وافتراضية، لخدمة التعبير الجمالي والمتحرر معرفياً، وبالتالي، فهي إلى حد ما، مثل اللعب أو العلم المحض، فوق الطيب والخبيث (أي فوق العواقب). كما أن الأقوال الكبرى الموجهة ضد الجماعات تعمل على محاربة التبجيل المفرط للأغلبية على أشكالها وما تمارسه من إكراه وزجر نفسيين. تؤكد حرية التعبير، المتوافرة من لدن العقل العربي الذاتية، وتعزز «اللياقة» الذاتية، بما يجعلها تواجه، الزجر والإكراه من جانب عالم العواقب الذي يفرض هيمنته، كما تدفع الإبداع إلى الأمام، وتخفف من وطأة الملل وتفشي الاكتئاب النفسي.

ثالثاً: إدماج الدراما في الحياة الواقعية

كما سبقت المناقشة، يسود العقلَ العربيَّ، في الحياة اليومية، التعبيرُ اللفظي، وينزع إلى إدراك الأشياء بشكل قطعي، هو صريح في المواقف القيمية، ومعبر عن الاتجاهات. تحتوي كل هذه السمات صفة بيانية تشكل جوهر التعبير الدرامي. ويمكن تعريف الدراما ببساطة كعروض

---

(١) Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* (New York: Philosophical Library, 1956).

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢١ ـ ٣٣٠.

(٣) Friedrich Nietzsche, *The Will to Power,* translated and edited by Walter Kaufmank (New York: Vintage Books, 1968) (Original work published 1887).

تصف معنى حول شرط إنساني معين أو هي توصله، وتحض على التفكير، وتستحث الانفعال والمشاعر الوجدانية.

قد نكون هنا بحاجة إلى إجراء تمييز اعتباطي وصولاً إلى بلورة نقطة هامة: وهو التمييز ما بين التعبير الدرامي والتعبير المسرحي، الذي يشكل ملمحاً نوعياً من السلوك الدرامي. التعبير المسرحي محصور أساساً بالمسرح وما شابهه من وضعيات مضبوطة، ويتضمن تخطيط المشاهد وبناءها، كما أنه موجه إلى جمهور من المشاهدين. وبما أن التعبير المسرحي يؤدي أمام جمهور مُتوفِّر أو مُتوقَّع، فإنه ينزع إلى الاستناد بشدة إلى نموذج الأداء الاستعراضي. يحيل الأداء الاستعراضي إلى تقديم الأفعال الممثلة أو الادعاءات المصطنعة في سياق خيالي حيث تكون الذات مشدودة، إلى أدوار خيالية منفصلة عن الواقع. وفي المقابل، ينزع التعبير الدرامي بالتالي إلى الإحالة إلى الإدراك الأكثر عفوية، وإلى معايشة العقل الدرامي في أي سياق واقعي شخصي أو اجتماعي. يكون المشاركون عندها في وضع طبيعي، ويشكل القائمون بالأداء ذاتهم جزءاً من الحضور. تتدنى في الدراما، الحاجة إلى ضبط الوضعيات وبنائها، مما يقلل من الحاجة إلى الاستعراض والادعاءات في الأداء. وبالتالي، فالشكل الدرامي من التعبير هو أكثر تلقائية، وأكثر أصالة، وأقل استعراضاً من التعبير المسرحي.

استأجرت، قبل عدة سنوات، عدداً من العمال، لإعادة بناء سور حديقة منزلي في بلدتي في لبنان. وكان يعيش في الجانب الآخر من السور رجل عجوز معروف بميله إلى الشجار. وجد العمال فيه فرصة سانحة لمناكفته بقصد المرح وتخفيف عناء العمل. وحين استثاروه من خلال إزالة بعض الحجارة العائدة إليه، احتج غاضباً، مما فجر بينه وبينهم شجاراً لفظياً صاخباً. كان الشجار بالنسبة إلى الرجل العجوز والجيران الذين كانوا حاضرين حقيقياً ـ وكان العمال هم المخرجين الوحيدين. لقد كانت تجربة فريدة أن نلاحظ كيف تحول العمال إلى ممثلين دراميين، اتخذ كل منهم دوراً في الشجار مرتجلاً سيناريو مُسْتَلْهَماً من سجل البلدة اللفظي بشكل مبدع. كما أنه تم تحدي ومواجهة بلاغة هذا العجوز السجالية، إذ استشهد خلال المشاجرة اللفظية بعظة خلقية في الإشارة إلى أحد العمال وسلوكه المتعالي قائلاً «سألوا السلطعون لماذا تمشي جنّابياً؟» فأجاب «لأن هذا يليق بالشاب الوسيم». توضح هذه العظة براعة الحكمة الشعبية في التمثيل الدرامي للقضايا. وفي حالتنا هذه، تتلخص المسألة في رضى بعض الناس النرجسي عن ذواتهم، إذ إن السلطعون الأخرق يرى نفسه ومشيته الخرقاء ككيان فاتن وجذاب. عندما تدمج الدراما عفوياً في اهتمامات الحياة الواقعية وقضاياها، فإنها تحصر ضمن نطاق البيان، وتقصى عن المسرحية والاستعراض.

يمكن وصف التعبير الاستعراضي سواء نُفذ على المسرح أم خارجه، بأنه أسلوب اغترابي في التواصل مع الآخرين. يحيل مفهوم الاغتراب الكلاسيكي على أخذ جزء من الذات وظيفة تؤدي إلى معايشة هذا الجزء وكأنه شيء موضوعي خارجي ومنفصل عن الذات (فيورباخ). يحد النشاط الاغترابي من الانسجام مع الذات والأصالة الشخصية[٤]. يعاش فعل التمثيل في الأداء المسرحي بشكل اغترابي عن الذات (أي ادعاءً، وفبركة كلية، وكمحاولة للتأثير في جمهور معين)، بينما الإحساس المستدخل (Internalized)[*] في الدراما يبقي الدرامي جزءاً من السلوك. ويمكن أن يصل الاستعراض في الوضعيات المباشرة كذلك إلى أشكاله الأكثر خبثاً، وخصوصاً عندما تقوم محاولة لإيصال أفكار مجردة من خلال الإلقاء اللفظي والتعبير الحركي.

وعلى العكس من ذلك، ينزع التمثيل أمام الكاميرا في الأفلام إلى الحد من الاستعراض حيث يكون الممثل تحت النظرة الفاحصة والمدققة لفريق التصوير، وليس بحضور جمهور مباشر. قد تحد الموسيقى والفكاهة في التمثيل، في انتاج بعض الأفلام، من درجة الاستعراض المسرحي. ويبدو أن هناك ترابطاً ما بين الانجذاب إلى المسرح وبين التركيز حول الذات. قد يعود هذا الترابط إلى تأثير النرجسية التي توجه الشخص نحو استعراض ذاته أمام الجمهور.

يقول نيتشه «إن من لديه ما يكفي من التراجيديا والدراما في ذاته ليس بحاجة إلى المسرح... لماذا يحتاج من لديه ما يشبه فاوست ومانفريد، إلى فاوست ومانفريد على المسرح»[٥]. يتيح التعبير اللفظي والانفعالي العربي في الحياة اليومية للدراما أن تعبر عن ذاتها كجزء متكامل من التعامل مع قضايا الحياة الأصلية، إذ يبالغ أحد الفرقاء العرب في قضية ما، فيرفع من لهجته وعلو صوته/صوتها بما يتناسب مع سياق القضية، مصحوباً بالإشارات، والإيماءات، ناسباً دوافع للآخرين، وهي تصرفات تصبح مظاهر من قضية فعلية، وتعزز من وقع تقديم القضية. وبالتالي، فإن قدرة العقل العربي على إدماج الدراما في تصرفات الحياة اليومية لا تترك سوى القليل من الحاجة إلى معايشة الدراما بشكل اغترابي، سواء أكان ذلك على المسرح أو من خلال السلوكات المسرحية الاستعراضية. ويلقى التعبير الدرامي الأصيل المزيد من التشجيع بفضل درجة التسامح العالية حيال التعبير السجالي في المجتمعات العربية.

---

(٤) Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper, 1957) (Original work published 1830)

(*) المستدخل، الاستدخال (Internalization) هو في الأصل أوالية نفسية تتخذ شكل إدماج سلوك أو صفة أو فكرة في الذات فتصبح جوانية وجزءاً من رصيد الشخص الذاتي. إنها تَمثُّل لهذه الأمور على الصعيد النفسي هو أقرب ما يكون من التمثل الغذائي على الصعيد الجسمي (المترجم).

(٥) Nietzsche, Ibid., p. 122.

رابعاً: الحشمة كنفي للاستعراضية

ترجمت كلمة **الحشمة** في الإنكليزية بـ «التواضع»[6]. أما في التقليد العربي المسلم فإنها تحيل على ثلاثة معانٍ. أولاً، في معناها الضيّق أو العيني فإنها تشير إلى الحاجة إلى تغطية (ستر) بعض أجزاء الجسد أمام الجمهور. ويشار بالعربية إلى ذلك الجزء من الجسد الذي يجب ستره بكلمة **العورة.** ليس هناك في الإنكليزية كلمة تدل على المعنى المقابل للعورة. تعني العورة في العربية نوعاً من العيب أو التشوُّه الجسدي (الأعضاء الحساسة ذات الطابع الجنسي) الذي قد يكون مصدر غواية، ويؤدي إلى سلوك منافٍ للأخلاق. تنغرس فكرة العورة عميقاً في ذلك الإحساس بالعري الجسدي الذي خبره كل من آدام وحواء بعد طردهما من الجنة وقرارهما تغطية بعض أعضاء جسديهما بأوراق التين.

العورة موجودة لدى كل من الرجال والنساء، إلا أن العورة قد تشمل لدى النساء أعضاء تتجاوز المنطقة التناسلية. إن نقيض معيار التواضع على الصعيد الجسدي هو الاستعراض (Exhibitionism)، الذي يرمي إلى التعريض المقصود لأجزاء من الجسد التي تندرج تقليدياً ضمن حدود معيار الحشمة. فإما أن يتم التنكر لفكرة العورة في حالة الاستعراض، وإما أن يتم تحديها بشيء من الإثارة التي غالباً ما تُصاحب خرق المحظورات.

أما المعنى **الثاني** للحشمة فيشير إلى بعض سمات الطبع، وتتضمن نموذجياً كلًا من الخفر والخجل والتواضع وعدم الادعاء. بينما يرتبط الاستعراض بالسمات المضادة لتلك، بما فيها الانبساط الاجتماعي، والادعاء، والتعالي، والتيه. يدين القرآن الكريم التعالي: **﴿وَلا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾**[7].

أما **ثالث** المعاني فيشير إلى العادات والمعتقدات التي تمتُّ إلى الطهارة، والإخلاص، والكتمان، والاحتجاب، والحفاظ على شرف الجماعة. يترابط الاستعراض في معظم الثقافات، بالاعتقاد المضاد الداعي إلى البذخ، والخيانة، وفرط الزينة، وقلة الاهتمام بالشرف.

ينطلق كل من الحشمة والاستعراض من الموضع الجسدي (ستر الجسد في مقابل كشفه) ويمتدان من ثم إلى العوالم الرمزية والاجتماعية. فعلى صعيد السلوك الاجتماعي، يمكن للممارسة الجسدية أن تعزز التصرفات الرمزية والموقفية المتماشية معه. على سبيل المثال، فاللباس المتواضع يشجع على تواضع السلوك، بينما اللباس الكاشف سوف يشجع على السلوك المتسم بالتبرّج. وبالتالي، فالتمسك بالمعايير المسرحية والاستعراضية يمكن أن يجسد

---

(٦) انظر على سبيل المثال: Richard Antoun, «On Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Traditions,» *American Anthropologist*, vol. 70, no. 4 (August 1968), pp. 671-697.

(٧) **القرآن الكريم**، «سورة لقمان،» الآية ١٨.

التصرف الأكثر استعراضية ويعززه. لقد عزز التأكيد التمسك بالحشمة في التقاليد الإسلامية، التي تتقاسمها معها معظم الجماعات الدينية في الوطن العربي، تقليد التواضع في اللباس بما يساعد على تفسير لماذا ظلت المجتمعات العربية تتمسك بمعيار الحشمة في ارتداء الملابس في وقت أقبل فيه معظم العالم على التعرّي.

ومع أن الاستعراض يشكل مكوّناً من مكوّنات معظم الفنون الأدائية، وأن حداً أدنى من الاستعراض ضروري في التواصل، وفي صناعة التسلية، إلا أن الاستعراض الذاتي قد يصبح مرتبطاً بطائفة من مظاهر شذوذ الشخصية. فالنزعة العالية في الاستعراض الباحث عن جذب الانتباه يشكل في الغالب عارضاً من عوارض النرجسية المرضية التي تشكل اضطراباً شخصياً مدمراً، أي أنها آفة اجتماعية فعلية. توفر تقنيات التواصل الإلكتروني، وخصوصاً تلك القائمة على الإنترنت بشكل متزايد وسائط للناس كي ينخرطوا في المباهاة الذاتية الاستعراضية.

إن الترابط ما بين الاستعراض والسلوك المضاد للمجتمع يجعل النزعات الاستعراضية آسرة للناس بشدة ومشبوهة بشكل خطير. أصبح هذا الترابط جلياً بالنسبة إلي عندما عملت عالِم جريمة عيادياً، وأتيحَ لي بهذه الصفة مقابلة العديد من الجانحين الخطرين والاطلاع على سِيرهم الحياتية من خلال ملفاتهم، إذ وجدت قدراً بارزاً من الاستعراضي العلني أو الضمني والمسرحي في جل أشكال الانحطاط الإنساني، والفسق، أو السلوك العنيف المضاد للمجتمع والمتراوح ما بين الخداع واللذّوية(*)، وما بين ممارسة الجنس مع الأطفال، وبين جرائم القتل المتسلسل. ولم يكن بإمكاني تفسير هذا الارتباط. وفيما عدا ربطه بالنرجسية وشذوذ استعراضية الجنس، لم أعثر بعد على بحث يركز مباشرة على الترابط ما بين الاستعراضية والسلوك المضاد للمجتمع(**).

يمكن للارتباط السابق ما بين الاستعراضية والسلوك المضاد للمجتمع أن يوسع آفاق المناظرة كي تشمل ارتداء الحجاب. يمكن رؤية الحجاب، وبمعزل عن مدى تغطيته الرأس، كنفي رمزي للاندفاع الاستعراضي أو موازنة رمزية له.

(*) لذّوية (Hedonism) الانصراف إلى البحث عن اللذة الفردية والاستغراق فيها على حساب الجدية والمسؤولية والعيش باعتدال. وهي في الأصل مذهب فلسفي يوناني قديم (المترجم).

(**) سلوك مضاد للمجتمع (Antisocial Behavior) هو ذلك السلوك الجانح الذي يخرق القانون عن معرفة مسبقة من مثل حالات الجانحين المحترفين. نحن هنا بصدد خرق للقانون يحدث في سياق موقف ذاتي مضاد للمجتمع متباعد عنه أو حاقد عليه. وهو يختلف عن السلوك اللااجتماعي (Asocial) حيث نكون في حالات من الهامشية وصعوبة الاندماج الاجتماعي والعيش حياة متكيفة: من مثل المروق والتشرد والهروب من البيت والمدرسة لدى الأحداث، بدون الوصول إلى مرحلة خرق القانون (المترجم).

قد يوفر توكيد الحشمة في الإسلام ليس مجرد سند لبعض المعايير المتكيفة اجتماعياً المرتبطة بالتواضع (السترة)، وإنما أيضاً درجة من الحماية ضد أوجه الخراب التي يمكن للاستعراضية أن تحض عليها أو تأتي بها.

خامساً: إسباغ الموضوعية على الذاتي

تم خلال كل الفصول السابقة وصف التقنيات المتنوعة التي يلجأ إليها العقل العربي في رهانه على توكيد الذات وصدارتها على الموضوع، إذ إن كلاً من التفكير المجرد، وأوالية العزل، وتحويلات الكمية إلى نوعية، وثنائية البعد والأقوال الكبرى والقاطعة تشكل كلها ممارسات بإمكانها تعزيز صدارة الذات وسيادتها. وسوف يتم في الفصل العاشر المزيد من مناقشة النزوع إلى توكيد الذاتي وشرحه بوصفه ردَّ فعلٍ عكسياً ضد النزعات المضادة الملازمة للسلبية والمنفعة المادية. يمكن تبيان هذه الأشكال البارعة من توكيد الذاتي من خلال إسباغ الطابع الموضوعي عليه في العديد من الوضعيات كالتالية:

١ ـ إسباغ الموضوعية من خلال فرط التوكيد

قد يتذكر القارئ، من خلال مناقشة الوعد في التعبير اللفظي العربي في الفصل الرابع، أن مقوم النية في الوعد يتم التشديد عليه تأكيداً وتكراراً بغية إعطائه مكانة موضوعية يمكنها أن تنافس تقديم المساعدة عملياً. ونظراً إلى النبرة النفسية القوية الموظفة في النية المعبَّر عنها بتقديم العون، يصبح بإمكان الوعد عندها أن يُسْقَط على المستقبل، بحيث يصبح بالإمكان التعامل مع النية في تقديم العون وكأنها بديل موضوعي.

تحتوي اللغة العربية الكلاسيكية على صيغة نحوية فريدة هي «التوكيد» من خلال التشديد على النون (نون التوكيد) في نهاية الكلمة (من مثل لأفعلنّ، ولأذهبنّ، ولأغضبنّ). يقول شطر بيت شعر من قصيدة للمتنبي «ولا تحسبنّ المجد زقاً وقينة (جارية)» إذ هو يحتوي على تشديد النون في فعل تحسب. هذا التشديد على النون يزيد من التوكيد كما يولّد نغمة بلاغية موسيقية، إذ إن حرف «النون» موسيقى النبرة، ويضفي كل من التكرار والتوكيد الطابع الموضوعي على الفكرة أو النية.

يشكل إسباغ الطابع الموضوعي من خلال فرط التوكيد على نية ذاتية سلوكاً كونياً يبدو أنه أكثر بروزاً عند العرب. روى زالاتان أنه دُعي إلى بيت صديق عربي لتناول طبق عربي تقليدي مقلي وكثير الدهن[٨]. وبينما هم يهمون بالأكل، حضر أخ المضيف، وحين رأى الطعام، انطلق

(٨) Antoine Zalatan, Professor, Department of Leisure Studies, University of Ottawa (Personal communication, 2001).

في إدانة متفذلكة للطعام وافر الدهن وأضراره على الصحة، منهياً كلامه بالقول: فقط الحمقى يمكنهم التفكير بتناول طعام كهذا. وما لبث، بعد أن أنهى كلامه، أن جلس وبدأ الأكل بشهية، متناولاً مقداراً كبيراً من هذا الأكل الذي شجبه للتو.

وفي حين أن سلوك هذا الأخ قد يتضمن قسطاً من النفاق، والتجاذب الوجداني، وإلغاء مشاعر الذنب، إضافة إلى رغبة دائمة في تذوق الطعام التقليدي، إلا أن هناك عاملاً آخر قد يسهم في فهم أكمل للصورة. تنزع الإدانة المشددة للطعام غير الصحي إلى إسباغ الموضوعية على الموقف الذاتي المتمثل بقول «يجب عدم تناول طعام كذا...» مسبغاً عليه واقعية بإمكانها أن تنافس عملياً فعل الأكل.

وهكذا يصبح «يجب عدم تناول طعام كذا...» مساوياً جدلياً لفعل الأكل وليس مجرد توجيه ضد التمتع بطعام من نوع ما. ففي العلاقات الجدلية لا تلغي الكيانات المتعارضة بعضها البعض، وإنما تبقى بمثابة قوتين أو خيارين متنافسين[٩]. وهكذا، فمن خلال توكيده على موقف «يجب أن لا تأكل» هو يسبغ الموضوعية على الذاتي ويوازن (يحد من) التناقض الذي يمكن أن يتولد عن إقباله على الأكل.

٢ ـ إسباغ الموضوعية بغرض الوعي الدرامي

قد يُستعمل إقرار واقعة ما أحياناً بغرض إسباغ الموضوعية على أمر ما للخروج من وضعية عدم الحسم أو السؤال. على سبيل المثال، فالتردد قبل إدخال كلب إلى منزل خوفاً من أن يكون مصاباً بالبراغيث هو وضعية تتضمن حالة احتمالية، وقد يؤدي التساؤل ما بين الأفراد المعنيين بالأمر عن الدليل إلى موقف متجاذب وجدانياً. فقد يحسم بعض الحضور أمر الاحتمال وما يرتبط به من تردد بشكل قاطع من خلال إقرار إصابة الكلب بالبراغيث. وهنا يحوِّل هذا الإقرار الافتراضي النقاش من حالته الاحتمالية غير المستحبة والمترددة إلى بيان موضوعي قادر على التعبير الدرامي. الغاية الأساسية من إسباغ الموضوعية هي الدراما والفكاهة، إذ يحتاج الوعي الدرامي إلى مشهد موضوعي كي يتم تفعيله. كما أن المشهد المتسم بالموضوعية ضروري

(٩) الفقرة ١٩ من مقياس التفكك المعياري (Normative Disorganization Scale) تنص على ما يلي: «يجب ألّا يقتصر اللوم على من ارتكبوا أفعالاً لاأخلاقية، وإنما يجب أن يشمل أيضاً أولئك القادرين على منع وقوع هذه الأفعال، ولكنهم تقاعسوا عن التدخل». حسبت درجات الإجابة عن هذه الفقرة، في عينة عربية مؤلفة من ٩٣٢ فرداً على مقياس ليكرت من ست نقاط. بينت النتائج أن ٦٨ بالمئة وافقت على فئتي المقياس اللتين تنصان على أوافق بقوة، وأوافق بشدة كبيرة. أما في العيّنة الكندية المؤلفة من ٥٨ فرداً فلقد أجاب ١٩ بالمئة فقط بالموافقة بقوة على الفئتين ذاتيهما. تدل هذه النتيجة على ميل جدلي قوي لدى العينة العربية مقارنة بالعينة الكندية، إذ عُدّ ارتكاب فعل مناف للأخلاق والحيلولة دون وقوعه متساويين جدلياً. انظر: Alexander Abdennur and Mohammed Barhoum, *Normative Disorganization Scale* (Sharjah: University of Sharjah, Research Center, 2004).

كذلك لتطوير المزيد من السيناريوهات، من قبيل ماذا يمكن فعله مع كلب تغزوه البراغيث. يمكن تبيان إسباغ «الوقائعية» أو الموضوعية على الاحتمالي لمصلحة الدرامي من خلال الطرفة التالية: تولى شاب عربي أمر شقة عمه خلال غياب هذا الأخير خارج البلاد لمدة محدودة. وخلال غياب العم، تعرف الشاب إلى شخص من منطقة أخرى وتصادق معه، وقدم له بالتالي شقة عمه كي يقيم فيها خلال غيابه. وصل العم في يوم إخلاء الصديق الضيف للشقة، فأخبره ابن أخيه على المطار عن الاستضافة التي قدمها لصديقه. لم يرتح العم لإقدام ابن أخيه على ارتكاب هذا الخطر على ممتلكاته في الشقة، وخصوصاً أن الضيف كان على ارتباط بمجموعة تفتقر إلى الثقة. أسبغ العم طابعاً درامياً على الوضعية بإضفاء الموضوعية على أمر محتمل، قائلاً لابن أخيه، «حسناً فلنذهب إلى الشقة لنر ماذا تبقى من ممتلكاتي...» وهكذا يتم التعبير بشكل أفضل عن الدرامي من خلال الصيغة المتسمة بالموضوعية الكاملة حتى ولو كانت الوقائع بحاجة إلى سند مفترض ومن قبيل الادعاء.

٣ ـ إسباغ الموضوعية على الاتجاه من خلال فرط المزايدة

كما تم بيانه في الفصل الرابع بصدد حالة الوعد، وكذلك في هذا الفصل، فإن التقديم الإثباتي المشوب بنبرة انفعالية لموقف متخذ يمكنه أن «يحول» التعبير الاتجاهي اللفظي إلى مستوى الفعل. كما يمكن ملاحظة إسباغ الطابع الموضوعي على التعبير اللفظي والانفعالي كذلك فيما يمكن تسميته بمصطلح «المزايدة». على سبيل المثال، قد يبدي بعض الأعضاء، في الاجتماعات التي تُعقد بهدف دعم قضية سياسية أو اجتماعية، مساندة لفظية استعراضية للغايات موضع الطرح في محاولة واضحة منهم للمزايدة على الأعضاء الآخرين. تتخذ المزايدة طابع التبني اللفظي الحماسي لإجراءات متطرفة، أو نبيلة لدفع غايات الجماعة إلى الأمام، مع إلماحات (خبيثة) بأن الطرف الآخر لم يقم بواجباته بما يكفي. قد يتحدى من يلجأون إلى المزايدة أفراداً آخرين قدموا عملياً إنجازات مشهودة لخدمة غاية الجماعة، أو أنهم يعدّون أبطال القضية. وبينما قد يكسب المُزايدة بعض المكانة من خلال حماسه الذي يتجاوز الحدود، يعيش الفرد الذي تم تحديه عادة حالة من تدني المعنويات نتيجة إظهاره كمن قصّر في خدمة القضية.

يتم في المزايدة تحويل النيات اللفظية والحدة الانفعالية والحماس إلى «فعل» (وكأن النيات قد نفذت فعلاً). يتم إدراك الشخص القائم بالمزايدة إلى حد ما بأنه قد أنجز ما يعظّمه لفظياً. يقوم هذا الإدراك على نزوع العقل العربي إلى التميز ما بين النيات والأفعال والمزج بينها. وتتضمن المزايدة، بحد ذاتها، شكلاً من الخيمياء المعرفية حيث تحول الدعوات الانفعالية «الرخيصة» إلى أفعال أكثر قيمة ليست شبيهة فقط بمحاولات الخيميائيين العرب في القرن العاشر تحويل المعادن إلى ذهب، وإنما هي أكثر نجاحاً منها. إلا أنه يمكن أن يكون للمزايدة

وظائف إيجابية. إنها، **أولاً**، شكل من التعبير الدرامي في مجال بسط قضية فعلية. وهي في المقام **الثاني** تحض الناس الذين يساندون بعض القضايا، ممن يتوجسون التغلب عليهم في المزايدة، على الحفاظ على يقظتهم وتعبئتهم.

٤ ـ إسباغ الموضوعية بواسطة تحويل الوعي المحايد إلى وعي جدلي

يمكن تحويل حالة سالبة أو هامشية إلى حالة نشطة، من خلال عملية إسباغ الموضوعية. على سبيل المثال، قد يكون امرؤ عضواً قيادياً في رابطة تطوعية محلية، ولكن، وبسبب خلافاته مع أعضاء مجلس الإدارة ينسحب غاضباً، ويمتنع عن تسديد رسم عضويته، كما يتجنب حضور اجتماعات الرابطة وبقية أنشطتها. ولكونه ظل غائباً لفترة طويلة عن الرابطة، يفقد عضويته ويصبح كائناً غير ذي صلة بالرابطة. إلا أنه بالنسبة إلى النفسية العربية، فأن يجد المرء نفسه هامشياً ولا حيثية له ليس أمراً مريحاً. تتمثل إحدى وسائل الخروج من حالة اللاعضوية هذه بالتحرك من حالة «اللاعضو» إلى حالة العضو المنسحب. تمثل حالة العضو المنسحب وضعية نشطة، إذ يتضمن موقفاً معارضاً لسياسات الرابطة كمبرر للانسحاب. يتم تجسيد هذا التحول من حالة اللاعضوية السابقة إلى وضعية «العضو المنسحب» من خلال قيامه وبشكل مفاجئ بحضور أحد أنشطة الرابطة يتبعه فترة طويلة من الانسحاب. وهكذا يسبغ هذا الحضور الدوري غير المتوقع طابع الموضوعية على انسحابه على الصعيدين المعرفي والانفعالي. وبالتالي تتحول وضعية اللاعضوية المحايدة الضعيفة مع قليل من الجهد إلى وضعية الانسحاب السلبي القوية وتصبح عندها جزءاً من علاقة جدلية.

أدلت لي امرأة متعلمة من لبنان عاشت لعدة سنوات في إنكلترا في مطلع السبعينيات من القرن العشرين بالملاحظات التالية: كانت، حين عودتها إلى لبنان، ضيفة معتادة على تجمع غير رسمي من النساء، ولقد صدمت لكون تداول أخبار النميمة بينهن، وعلى عكس ما اعتادته في إنكلترا، تكتسي طابع الاندفاع السجالي الذي كان يؤدي إلى اتخاذ المواقف، وقدراً من الجدالات مع تعابير **الشماتة** الحامية. يمكن رؤية تحول النميمة السلبية إلى وضعية سجالات موقفية مصحوبة بدرجة عالية من الانفعال، شكلاً من إسباغ الموضوعية على الوعي.

٥ ـ إسباغ الموضوعية على الافتراض المنافي للواقع

وُجِدَ في دراسة لدونا لارديير وردت في الفصل الخامس من هذا الكتاب، أن الناطقين الأصليين بالعربية ينخرطون في افتراضات منافية للوقائع (Counterfactual Reasoning) أكثر

مما يفعل الناطقون الأصليون بالإنكليزية[10]. فاستخلاص نتائج من قضايا ليست حقيقة واقعياً وإنما يفترض أنها كذلك، مفيد في بناء النظريات، وغالباً ما يعبّر عن هذه الاستنتاجات في الغرب بالحد الأدنى من الشحنة الانفعالية بوصفها افتراضية محضة. ولكن العرب يعبرون عن الاستنتاجات المنافية للواقع بانفعال شديد، مما، يمكن أن يعدّ من وجهة نظر براغماتية تبديداً غير مجد وناقلاً لمشاعر الانفعال، إذ يمكن أن يُحَمَّل الاستنتاج المنافي للواقع بالانفعال بالرغم من كون أقوال من مثل، «لو كان القائد فلان ما زال حياً، لما وقعنا في هذه الأزمة» أو «لو لم يتزوج بامرأته الحالية، لما انتهى به الأمر إلى الإفلاس» لا تغيّر من الواقع شيئاً. في أواسط الثمانينات من القرن الماضي، تم ربط الافتراض المنافي للواقع: «لو كان ما زال حياً اليوم لكنا في حال أفضل...» بذكرى اغتيال قائد لبناني، واستمرّ هذا الانفعال الذي يشبه الموقف الأيديولوجي لعدة سنوات بعد موته من قبل محازبيه.

يمكن للانفعال المتولد من الافتراضات المنافية للوقائع، في السياقات التاريخية والدينية، أن يفجر انفعالات الندب والحداد. يمكن النظر إلى الانفعالات ذات الشأن، من هذا القبيل والمصاحبة لاستنتاجات افتراضية كشكل من إسباغ الموضوعية على الذهني ـ الذاتي. تتصف طائفة الشيعة في الإسلام بغنى التعبير الافتراضي.

٦ ـ إسباغ الموضوعية على الوعي التأملي

تتضمن الشماتة، كما تم بيانه سابقاً في هذا الفصل، رد الفعل على وجود محتمل لشعور التشفي الشامت في أذهان الآخرين. ومع أن الوعي التأملي الخالص غير مؤذ عملياً، إلا أن العقل العربي ينزع إلى الاستجابة له بشيء من التوجس وانشغال البال. يتعارض رد الفعل هذا مع التقليد النفعي البراغماتي الذي يحط من شأن رد فعل من هذا القبيل، مما يُعبّر عنه في القول التالي: «قد تكسر العصي والحجارة عظامي إلا أن الكلمات لا يمكن أن تؤذيني». في حالة الشماتة، لا يكون رد الفعل لشيء أكثر سمواً من الكلمات، إنه رد فعل لوعي الآخر. لا بد من أن يتضمن رد الفعل لشيء بذات مستوى سمو الوعي التأملي مستوى من إسباغ الموضوعية على ذلك الوعي. يتضمن إسباغ الموضوعية إدراكاً ثاقباً ـ بصرياً، وسمعياً، أو لفظياً ـ للسجل المرجعي لعقل الآخر التأملي. وكون التأمل الشامت يتم الاستمتاع به ضمن جماعة صغيرة، وذلك على عكس الغيرة، يضيف كلاهما المزيد من إسباغ الموضوعية، مما يزيد من توجس المرء.

---

(١٠) Donna Lardiere, «On the Linguistic Shaping of Thought: Another Response to Alfred Bloom,» *Language and Society,* vol. 21, no. 2 (1992), pp. 231-251.

كما يمكن لإسباغ الموضوعية على وعي الآخر الذي يجري في الشماتة أن يتضمن مستوى ما من الإسقاط العظامي(*) على ذلك الوعي. على سبيل المثال، يمكن تحويل أحد المعارف الهامشيين، السلبيين الذين لا يشكلون تهديداً لخصم عندما تبدأ ضحية الشماتة بتأمل احتمال أن يكون هذا الشخص هو بصدد التشفي الشامت من عثرات حظها. بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، أعلن أحد أعضاء الحزب الشيوعي اللبناني أنه ليس مكروباً من سقوط الاتحاد السوفياتي بقدر كربه وضيقه من الشماتة المتوقعة من قبل أحد أقربائه المعادين للشيوعية والذين يكرههم.

يصف سارتر حالة مماثلة من إسباغ الموضوعية على الوعي في وضعية اعتزام الإقدام على الانتقام[١١]. فبعد اجترار مديد لفكرة الانتقام من أحدهم، يصبح الشخص أقل اهتماماً بمجرد إلحاق الأذى وأكثر اهتماماً في جعل عدوه يستوعب ويعي تماماً العقاب الذي ينتظره. تصبح حالة وعي العدو، لا غنى عنها لانخراط الفاعل في هوامات إقدامه على الانتقام والتخطيط له، إذ إن الإقدام على الانتقام ضد عدو غير واع لما سيحل به لا يشكل خياراً جذاباً، بل لا بد من أن يكون هذا العدو واعياً تماماً لما سيحل به. وبالتالي، يتطور الانتقام من خلال التفكير بانتقام مستند إلى الوعي المفصل للعدو، إلى موضعة الوعي في هذا المجال.

٧ ـ إسباغ الموضوعية على الذاتي من خلال ترميز الموضوع

عندما يُربط معنى رمزي أو قيمة بموضوع ما، يكتسب هذا المعنى أو القيمة المربوطان بالموضوع ـ باعتبارهما نابعين في الأصل من الذات التي أسبغت هذا المعنى أو القيمة ـ مستوى من الموضوعية. ففي المجتمع العربي التقليدي، الشارب ليس مجرد شعر ينبت فوق الشفة العليا، بل هو أصبح رمز الرجولة والشرف. فقد يعاقب رجل، تقليدياً، على ارتكابه فعلة شائنة من خلال حلق شاربه؛ أو هو يستمر في حلق شاربه بنفسه إلى حين قيامه بالثأر من العار الذي لحق بشرفه أو شرف عائلته(**). وبالمثل، فإن لباس رأس الرجل أو غطاء رأس المرأة ليس

(*) إسقاط عظامي (Paranoid Projection): الإسقاط هو أوالية نفسية يلصق فيها الشخص نوايا ذاتية ذات طابع عدواني أو شهواني لا يستطيع مواجهتها وتحمل عواقبها على شخص آخر، فتصبح كأنها آتية من ذلك الشخص وليست نابعة من الذات. وهو ما يحرره من تبعاتها الخلقية، من قبيل التنكر لنية عدوانية أو شريرة أو شبقية من خلال كبتها فتعود تبرز هذه النية وكأنها نية الشخص الآخر: إنه هو العدواني تجاهي ولست أنا العدواني تجاهه، أو هي التي تغريني وتثيرني ولست أنا من يرغب في الاعتداء الجنسي عليها. وبهذا يتخلص المرء من مشاعر الذنب وتوبيخ الضمير. والإسقاط العظامي هو إلصاق النيات العدوانية بالآخرين: هم من يريد إلحاق الأذى بي، وهم من يتآمرون علي. وبالتالي تصبح ردة فعله العدوانية التهجمية عليهم استجابة دفاعية مبررة على صعيد الضمير الشخصي (المترجم).

(١١) Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*.

(**) تمثل عقوبة حلق الشارب عقوبة معنوية كبرى تمس لب اعتبار الذات، وبالتالي قد تكون أشد وطأة على الرجل من العقاب الجسدي، إنها ترمز إلى خصاء ذكورته. كذلك حلق الشارب حتى الثأر يمثل في المجتمع التقليدي أنه يحكم على ذاته بانعدام جدارته للذكورة التي لا تستعاد ومعها رجولته إلا بتنفيذ الثأر. وعلى هذا الصعيد فإن الشارب (الشنب) يرمز =

مجرد قطعة قماش، وإنما هو يحمل دلالة شرف من يرتديه. وقديماً في بعض أجزاء المناطق العربية الشرقية، كان يترك الرجل تقليدياً شعرة من لحيته أو شاربيه رهناً لحين تمكنه من دفع دينه حيث يسترد شعرته. تصبح الشعرة في هذه الحالة جزءاً رمزياً من شرفه الذي لا يستطيع التخلي عنه. ويمكن أن يصبح الجسد رمزاً للشخص كله، بما فيه مكانته الاجتماعية وشرفه، بحيث يمكن أن يستجاب لأي حركة عدوانية ضد جسد رجل ما برد فعل عنفي مميت. وبالطريقة ذاتها، يشكل الكلب رمزاً للحقارة والنجاسة في الثقافة العربية. تجسيد هذا الرمز في كلب يدفع العربي التقليدي إلى الامتناع عن احتضان كلب، أو تقاسم الفراش معه، أو حتى السماح له بدخول المنزل.

استبعد المجتمع الغربي المعاصر الرموز من الأشياء التي يتعلق بها الناس، بينما استمر الناس في المجتمع العربي عموماً بالتمسك بهذه الرموز. يحقق المجتمع المعاصر إلغاء الطابع الرمزي عن الأشياء من خلال حصر الشيء في مجرد وظيفته الملموسة أو معناه الموضوعي. وعندما يستعمل العلم الوطني أو الشارب أساساً كمظهر من مظاهر الزينة، أو عندما تصبح الكوفية وهي غطاء الرأس الفلسطيني التقليدي، التي يمثل ارتداؤها رمزاً للمقاومة والنضال، مجرد وشاح للموضة، تفقد هذه الأشياء جل تأثيرها الاجتماعي. وبالتالي، ففي مجتمع أمريكا الشمالية المعاصر، يتم المزيد من إسباغ الموضوعية على الشيء من خلال تعريته من رموزه الذاتية؛ بينما أنه في المجتمع العربي الأكثر محافظة على التقاليد يتم إسباغ الموضوعية على الذاتي من خلال ربط موضوع ما بهذا الذاتي (مما يؤدي إلى إكسابه المزيد من القوة).

من خلال مقاومته إلغاء ترميز الأشياء، يحافظ العقل العربي على الانسجام مع استراتيجيته العامة في توكيد الذاتي في مواجهة هيمنة القوى العاملة على إسباغ الموضوعية على الأشياء.

سادساً: الضيافة العربية كمضاد للاكتئاب

تشكل الضيافة قيمة أساسية في الثقافة العربية. وتبعاً لمعيار الضيافة العربية، من الملزم أن يكون المضيف مستعداً لاستقبال الضيف باللطف والترحاب؛ وأن يجعله يشعر بالارتياح وأنه مرحب به، وأن يجلسه في المكان الأكثر إراحة؛ وأن يسليه بقصص ونوادر طريفة؛ وأن يقدم له أفضل الطعام والشراب والحلوى المتوافرة، مع الإصرار عليه بالأكل والشرب أو يتأكد من

= إلى الفحولة. ومن هنا القسم الذي يشيع في الأوساط التي تركز على الفحولة وشرفها والذي يتخذ طابع التحدي «أحلق شاربي (شنبي) إذا حدث كذا...، أو لم أقم كذا...» (المترجم).

أنه أكل بقدر ما يستطيع. لقد ترسخت الاستجابة بالضيافة ك «مقولة كانطية ملزمة» في ذهن المضيف العربي، وك «حق» بالحصول على أفضل ضيافة في ذهن الضيف[*].

إن تكرار الاكتئاب المشخص طبياً عال جداً في المجتمع الغربي، وتشكل العقاقير المضادة للاكتئاب قطاعاً مزدهراً من صناعة العقاقير. وفيما عدا الحالات الطبية العقلية الشديدة، فإن معظم حالات الاكتئاب المعتدل هي ذات أسباب اجتماعية. توقع فرويد في كتابه بعنوان **ضيق في الحضارة** تزايد الشقاء الإنساني مع تزايد التعقيدات الثقافية[١٢]؛ إذ إن البنى المعقدة تولّد العديد من العقبات والعثرات التي تعيق الإشباع المباشر للتطلعات الإنسانية الأساسية أو تحقيقها. لا يتدعم تنبؤ فرويد من خلال النمو الانفجاري الحديث للمنظومات المعقدة فقط، وإنما أيضاً من خلال تصاعد الاعتماد المتبادل بين هذه المنظومات المعقدة ضمن المنظمات الاجتماعية وفيما بينها. لا يقتصر تأثير البنى التنظيمية المعقدة على تأخير تحقيق الحاجات الأساسية والحيلولة دونها؛ وإنما هي تستعمل كذلك لترويج العدوان غير المباشر وبصيغ مقنعة. وبالتالي، تتعرض صحة الناس المعاصرين النفسية للتهديد من خلال العديد من الإحباطات من كل نوع، ومن خلال الوقوع ضحايا تعدد مجالات انتشار العدوان المقنّع الذي يصعب غالباً تحديده[١٣]. سوف يرجح هذان التطوران كلاهما كفة معادلة السلبي/الإيجابي بشدة نحو الإرجاع السلبية. على سبيل المثال، ليس من النادر في أيامنا أن نتوقع حدثاً أو اثنين طيبين في الأسبوع مقارنة بدزينة أو ما يقاربها من الأشياء التي لا تسير جيداً، سواء على شكل نفقات غير متوقعة، أو مشكلات في العمل، أو مشكلات في الأسرة، أو في الحاسوب، أو السيارة، أو الصحة، وهكذا دواليك. يمكن أن يؤدي الأثر التراكمي للأحداث السلبية إلى الاكتئاب. يحرم أسلوب الحياة مفرط الفردية والاغتراب المميز للمجتمع الغربي المعاصر العديد من الناس من الحصول على الدعم الإيجابي والمساندة التي يحتاجون إليها والتي يوفرها عادة امتلاك الشخص عدداً كافياً من العلاقات الوثيقة. يمكن لأثر الضيافة الداعم أن يلغي تأثير بعض ردود فعل الحياة اليومية السلبية المتراكمة. يشكل الدعم الذي يحظى به الضيف من خلال تجربة حسن الاستقبال والرعاية المميزة، أحد أهم وسائل رفع معنوياته.

(*) الضيافة العربية: وخصوصاً البدوية القبلية هي من مقومات البقاء في الصحراء في العصور الغابرة. فهناك توافق ضمني بين القاطنين في الصحراء بطبيعتها القاسية وأخطار الضياع والهلاك التي يتضمنها السفر والتنقل (وخصوصاً الفردي منه). وبالتالي فهي من متطلبات الأمان. ومن يستضيف ضيفاً مسافراً اليوم يتوقع أن يحظى بضيافة آخرين حين يحتاج لينجو من خطر الهلاك جوعاً وعطشاً. إننا بصدد آلية من التضامن لاستمرار القيمة الاجتماعية الكبرى (المترجم).

(١٢) Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents* (New York: W. W. Norton, 1961). (Original work published 1930).

(١٣) Alexander Abdennur, *Camouflaged Aggression: The Hidden Threat to Individuals and Organizations* (Calgary, AB: Detselig, 2000).

ويمكن وصف مستوى آخر من رفع المعنويات الذي تقدمه الضيافة العربية للضيف كشحن طاقاته ومعنوياته المتدنية. وكما سبق بيانه للتو، فإن ردود الفعل السلبية المفرطة التي يتلقاها الشخص وتدني الدعم من قبل الآخرين ذوي الدلالة في حياته، تؤدي عادة إلى حالة اكتئاب معمم. إنما يتمثل ما يفاقم هذا الاكتئاب تلك الحالة السلبية التي يجد الفرد المغترب ذاته غارقة فيها، إذ غالباً ما يكون في وضعية المتلقي السلبي للمشكلات والشدائد التي تقع عليه، وليس في موقع المواجه لها، حيث تتعدد هذه الشدائد وتتنوع مُشكِّلةً جزءاً من روتين الحياة اليومية. تدل أدبيات الشدة أن السلبية النفسية تفاقم من آثار الشدائد (Stressors)، وبالتالي، فأي تعزيز للاتجاهات الإيجابية في الحياة سوف يحد من حالة الشدة، ومن ضمنها الاكتئاب الخفيف. تتوافر من خلال نزوع العرب للتعبير عن الاتجاهات، واتخاذ المواقف، والسجالات، درجة من شحن الطاقة النفسية ودعم المكانة الذاتية، للمشارك في التجمع. يمكن أن توفر مناقشات قضايا الشرق الأوسط السياسية وما يصدر عنها من حجج المزيد من الوصول إلى التنشيط الذهني والانفعالي والتعبير عن الآراء، وخصوصاً بالنسبة إلى الضيف العربي حيث إن هذه القضايا تعنيه انفعالياً.

وعلى ذلك، فما يجعل الضيافة العربية ذات تأثير علاجي على وجه الخصوص، ليس مجرد حماسة الاستقبال وكرم الضيافة في توفير الطعام ـ إذ في الحقيقة تفرض العديد من الثقافات أن يتوافر للضيف المائدة العامرة بأصناف الطعام، وفيض الشراب المتنوع، والمسامرة من خلال رواية النوادر والأنشطة. وإنما يتمثل ما يعلي من شأن الضيف في الضيافة العربية على وجه الخصوص، في فيض التعبير العاطفي والسجالات الذي يتجاوز إلى حد بعيد مجرد التبادل السلبي للنميمة والنوادر، مما يشحن بالتالي نفسية الضيف بالطاقة، ويرفع عنه مشاعر السلبية والهامشية والحياد.

ومع أن قضاء أمسية في الأكل والشراب خلال رواية الطرائف والاستماع إليها حول سفرات الإجازات، والحيوانات المنزلية، ونمائم المكتب، بإمكانها تحسين مزاج المرء، إلا أن ما يمكنه تحويل مزاج الفرد بعيداً من السلبية يتمثل بالانفعالات الحارة والقدرة على تحويل الطرفة إلى قضية. موجز القول، يمكن لزيارة تنفذ بناء لمتوجبات الضيافة العربية، أن تعزز معنويات الضيف حيث تشكل مضاداً فاعلاً ضد الاكتئاب.

سابعاً: الصبر: ضبط ضروري للنفس في الحياة المعاصرة

ترد كلمة الصبر تسعين مرة في القرآن الكريم. يتمثل المعنى المتوافق عليه للصبر عند العلماء المسلمين في الثبات والتحمل في وجه نوائب الدهر: إنها لا تتضمن الاستسلام ولا المهادنة

وإنما التحمل المنضبط نفسياً والتطلع إلى الأمام بحثاً عن تخفيف المحنة. يقول القرآن الكريم **﴿يا أيّها الّذين آمنوا اصبِروا وصَابِرُوا وَرَابِطُوا واتّقوا الله لعلّكُم تُفلِحُون﴾**[١٤]. يشكل الصبر قيمة مركزية في المجتمعات العربية موروثة من التراث الإسلامي.

لقد وسع المجتمع الاستهلاكي المعاصر من مدى الحاجات المعتبرة ضرورية للحياة العصرية، كما أن المنظومة الاقتصادية ذاتها مسؤولة عن خلق عدد كبير من الحاجات غير الضرورية. لا تقتصر هذه الحاجات على ممارسة ضغوط مالية فقط على الأفراد، وإنما هي تمارس كذلك ضغوطاً لسرعة تلبيتها وامتلاكها المباشر. وفي سعيه لتلبية هذه الحاجات المتزايدة باستمرار التي فرضتها الحياة المعاصرة، يعاني الفرد من عدد متزايد من الظروف المحبطة. لا يقتصر الإحباط على توليد التوتر والتعاسة؛ وإنما هو يؤدي إلى عدم الرضى والسلوك العدواني، تبعاً للصلة النفسية القائمة ما بين الإحباط والعدوان. وفوق ذلك، يمكن أن يكون عدم الأمان الوظيفي مصدراً للقلق والخوف. وتشكل ردود الفعل المفرطة استجابة شائعة لتهديدات الأمان، مما يولد اللجوء إلى استراتيجيات التعامل النزوية بدلاً من التعامل المتفكر المتبصر.

يمكن لتنمية الاتجاهات المتوافقة مع قيمة الصبر أن تساعد على تعزيز عدد من الفضائل المرتبطة بالصحة النفسية، من ضمنها تقوية القدرة على التحمل في التعامل مع تأخير إشباع الحاجات وإحباطها. يقترح الهادي أن قوة الصبر تتضمن في استراتيجيتها توزيع المعاناة على فترة أطول من الزمن بما يجعلها أسهل احتمالاً[١٥]. وتتضمن فضائل أخرى للصبر كبح جماح الأفراد في رد الفعل على القلق وتهديدات خسران الأمان؛ مما يحد من الامتعاض وتعكر المزاج المصاحبين للإحباط؛ وبالتالي تغرس في النفس الثبات والتبصر.

خلاصة واستنتاج

حان أوان بدء العلماء والمفكرين العرب في عدم الاقتصار على استقصاء المشكلات الاجتماعية والسياسية العربية وإنما أيضاً استكشاف إنجازات المجتمع العربي الاجتماعية الثقافية العديدة التي تحمل إمكانات القابلية للحياة وذات الضرورة الماسّة للعيش المعاصر. وسوف يحتاج البحث عن المقومات الإيجابية للثقافة العربية استعمال العلوم السلوكية والاجتماعية، مما يمكن القيام به بشكل أفضل من خلال الحد الأدنى من المبالغة في تعظيم الذات الجماعية والحد الأدنى من تبخيسها.

---

(١٤) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ٢٠٠.

(١٥) السيد الهادي، **حوار مع ظهر المرآة** (القاهرة: الدار المصرية ـ اللبنانية، ٢٠١٤).

الفصل الثامن

من التفكير متعدد الأبعاد إلى التفكير الازدواجي والمجتزأ: حالة التقهقر الفكري

سبق في الفصول السابقة وصف نزوع العقل العربي إلى نشر التفكير ثنائي البعد. يندرج هذا النزوع ضمن التوجه الإيبيستمي العقلاني الذي يستخدم المفاهيم المجردة في بناء القضايا السياسية والاجتماعية المؤدية إلى الشمول وتطوير الأيديولوجيا والعقائد. تتعدد مصادر وأشكال تعبير هذا النمط من التفكير. يصدر التفكير ثنائي البعد عن اتخاذ المواقف القيمية. كما يتم تفعيله من خلال مثلنة الوجوه الدينية التاريخية باعتبارها نماذج تحتذى. كما يتم العثور على التفكير ثنائي البعد في حالات اللجوء إلى المثالية. حيث يبحث العقل العربي في إمكانية الحلول المثالية للمشكلات حتى ولو لم تكن ممكنة أو قابلة للتطبيق عملياً في الظروف السائدة. وفوق ذلك، يُمارس التفكير ثنائي البعد كنتيجة للقدرة العربية على المعايشة الواعية للتجاذب الوجداني. يفترض التفكير ثنائي البعد مسبقاً مدى معرفياً بإمكانه التوفيق بين موقفين مختلفين في الوعي ولمدة طويلة من الزمن، الأمر الذي يفعّل التحرك نحو توليف يتجاوزهما. وأخيراً يُنَشِّط التفكير ثنائي البعد السلوك السياسي والاجتماعي، بينما يروج التفكير العياني أحادي البعد للحد من الالتزام الضروري للانخراط السياسي والأفعال الجذرية. ينظر إلى التفكير ثلاثي الأبعاد على أنه يدفع إلى المزيد من التقدم في التفكير العربي من التفكير ثنائي البعد نحو المزيد من التعقيد المعرفي، والحماس الانفعالي، والإبداع.

تم في الفصل السادس تحديد الأبعاد الثلاثية كاستقلالية المستويات الوظيفية الثلاثة المترابطة، أي الكلام، والفكر، والفعل، وكتمازج الأبعاد الانفعالية الثلاثية: الغضب، والخوف، والاحتقار، وكذلك أبعاد ثلاثة للشخصية متكاملة دينامياً ومتعارضة في الآن عينه؛ وكذلك نفي

ثلاثي، وكتقاليد أدبية متمايزة ولكنها متممة لبعضها البعض؛ وأخيراً كتجريد ودمج كل من الفرد والجماعة والخصال في التعبير عن العدائية. يفترض التفكير ثلاثي البعد مسبقاً مدى معرفياً أوسع مما هو ضروري للتفكير ثنائي البعد. يمكن للأبعاد أن تظل، في هذا المدى الأكبر، متباينة وتتحرك باستقلالية، إلا أنه يمكنها أيضاً أن تتمازج معاً لتوليد مستويات أعلى من الطاقة والتعقيد، ولتوليد إمكانات إبداعية ربما لا تكون ممكنة بنفس القدر في الثقافات الأخرى.

لقد اقترحت في المقدمة تبني الاستراتيجية الأساسية لهذه الدراسة التي تعتبر العقل العربي إيبيستمولوجيا مستقلة نسبياً عن السلوكات السياسية والاجتماعية السائدة. حيث تنزع الأساليب الإيبيستمية إلى امتلاك ديناميات منتظمة ومستوى من الاستقلالية مع القدرة على التلاؤم مع مختلف الظروف الاجتماعية من دون أن تندمج فيها كلياً. وبالتالي، فلقد ركزت هذه الدراسة في المقام الأول على تحديد الخصائص الإيبيستمية وفحصها بكونها تمثل نوعية تفكير قائمة بذاتها وكإمكانية لدعم أشكال ثقافية قد تكون أعلى مما يتسرب من أشكال في الأوقات الراهنة، كما حذرت أيضاً من التسرع في الخروج باستنتاجات إيبيستمية متسرعة وغير مدروسة من فشل البنى التنظيمية والاجتماعية للمجتمعات العربية، أو من فاعليتها النسبية في الغرب.

فالنشاط الوظيفي الفاعل للنظام الاجتماعي ربما لا يتضمن بالضرورة ذهناً أرقى على كل مستويات الأداء، كما أنه ربما لا يحتوي على المكونات الفكرية والأخلاقية الضرورية لبناء ثقافة أرقى، كما ستتم مناقشته في الفصل الثالث عشر. وعلى الرغم من استقرار الأساليب الإيبيستمية، إلا أنها قد تظل قابلة للتأثر بالشروط الاجتماعية المزمنة والمعوّقة. ونظراً إلى ظروف الاضطراب السياسي والتفكك الاجتماعي التي أحاقت بالمجتمعات العربية منذ مطلع القرن العشرين، فليس من العجيب أن نشهد تقهقراً على صعيد التفكير الجدلي. يتم التعبير عن حالات تقهقر من هذا القبيل من خلال نمطين من فشل التفكير وهما: الازدواجية والاجتزاء. كما أن هناك انسلاخاً عن أوالية العزل، التي يوفر استعمالها الوحدة اللاحقة؛ كذلك هناك نزوع إلى اللجوء إلى التفكير الانشطاري، الذي يعيق إنجاز إعادة التكامل.

أولاً: الازدواجية كانشطار فكري وتكيّف فج

يتم في العلاقات الازدواجية، التمسك بمنظومتين متناقضتين من المعايير من قبل جماعة اجتماعية أو فرد معين، حيث تعتبران كلاهما مقبولتين أو مشروعتين في ظروف مختلفة. على الصعيد الفردي تتلاصق المنظومتان إلا أنهما تبقيان منفصلتين بعضهما عن بعض من خلال أوالية الانشطار. ولا يمكن تفعيلهما معاً لأنهما متناقضتان؛ ولكن يمكن تفعيلهما بمعزل عن بعضهما في ظروف متباينة. وعندما تُفَعَّل المنظومتان المعياريتان بشكل مستقل لا يمكن

إخضاعهما للفحص في الوعي مع بعضهما، وبالتالي لا يمكنهما التأثير بعضهما في بعض بحيث يتم التوصل إلى توليف مقبول.

يقدم الوردي بياناً شاملاً لتجليات التفكير الازدواجي في المجتمع العراقي. فهو يصف سبعة أشكال من تجليات الازدواجية على الأقل، مما سبق لي تلخيصه في الفصل الأول. وعلى سبيل التذكير، فهو يصف مثلاً ازدواجية استمرت عدة قرون ما بين قيم البداوة والحضر حيث يظهر العراقيون أحياناً تبجيلاً للتقوى والورع ولأسلوب الحياة الحضري، بينما هم يعجبون في ظروف أخرى بالمجرمين المشهود لهم ويحمونهم فيما يرون الأتقياء والممتثلين للقانون أناساً سلبيين وجبناء. وشاعت ازدواجية ثانية في مطلع القرن العشرين، متمثلة بتلاصق الهوية الحضرية المعممة مع هوية المنطقة أو الحيّ. قد يتغاضى سكان المدن العراقيون عن السلوك الإجرامي لأبناء حيّهم إذا كان الأذى ينصب على أفراد من الأحياء الأخرى. وهكذا قد يتحول سكان المدن من المعايير الحضرية إلى المعايير القبلية ضمن المدينة الواحدة. وتحدث ازدواجية ثالثة، تبعاً للوردي، عندما يتعرض الشخص ذاته لكل من الإطراء والإدانة لقيامه بواجبه الوظيفي ولانخراطه في المحسوبية في آن معاً. كما تبرز عدة ازدواجيات أخرى نتيجة الصراع الثقافي من قبيل تبني العرب الذين تلقوا تعليماً غربياً القيم الغربية لفظياً عندما يكونون مع المتعلمين من أمثالهم، إلا أنهم يتمسكون في حياتهم الخاصة والعائلية بإملاءات التقليد. كما يصف الوردي كمثال على السلوك الازدواجي في المجتمع العراقي تعبير الفرد عن سلوك خضوعي في سياق اجتماعي معين بينما يُعبّر عن التحدي والمواجهة المفرطَين في وضعيات أخرى.

١ ـ لماذا الازدواجية؟

يطرح الوردي السؤال حول سبب تبني المجتمعات العربية هذه الازدواجية المعيارية، وكيف حدث أن أصبحت تُكَوِّن جزءاً من مخطط شخصية العراقي والفرد العربي عموماً. ويقترح الوردي أنه في حالة العراقي يرجع السلوك الازدواجي إلى حالة التفكك الاجتماعي التي قامت في القسم الشمالي الشرقي من الوطن العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر على وجه الخصوص. يتصف هذا المستوى الكبير من التفكك الاجتماعي بإضعاف المراكز الحضرية نتيجة للحكم العثماني، الذي كان يتقصد إحداث الانقسامات وسوء الإدارة. وفوق ذلك أحدثت موجات الأوبئة فوضى عارمة على صعيد استقرار الجماعات المحلية وإنتاجيتها. قد يتطلب الاستقصاء الكامل للصلة الممكنة ما بين الازدواجية والمستويات غير العادية من التفكك الاجتماعي بحثاً مطولاً. إلا أنه قد يكفينا في هذا السياق الاقتصار على ربط الازدواجية بأدبيات التفكك الاجتماعي.

كان إميل دوركايم هو أول من اقترح نظرية **الغفل الاجتماعي** (Anomie)، أو التفكك المعياري، قبل ما يزيد على المئة عام. تقوم المعايير الاجتماعية، تبعاً له، بوظيفتين أساسيتين هما[١]: تنظيم التصرفات[*] وضبطها، إذ تنزع المعايير المستقرة إلى إملاء قواعد ما يجب عمله وما لا يجب عمله بطريقة متماسكة وعامة ومنتظمة. تنزع المعايير، في فترات التغير الاجتماعي السريع أو فترات الاضطراب والفوضى، إلى الدخول في حالة من الميوعة وتصبح على قدر عال من الغموض والتصارع يحول دون قيامها بوظائفها الناظمة والضابطة بطريقة ملائمة. وبالتالي ونتيجة لذلك، تصبح الطموحات والشهوات الإنسانية وكذلك الانفعالات مفتقدة التنظيم الاجتماعي الملائم. وجد دوركايم أن معدل الانتحار يزداد في الفترات التي تتصف بالغفل الاجتماعي (اللامعيارية)، من قبيل البحبوحة المفاجئة، أو الانكماش الاقتصادي المفاجئ. ووجدت دراسات لاحقة أجريت من قبل أعضاء مدرسة شيكاغو (في علم الاجتماع) في الثلاثينيات، معدلاً مرتفعاً من أشكال السلوك الجانح الأخرى، من مثل الجريمة والإدمان، في وضعيات غفل اجتماعي مشابهة.

وفي السياق ذاته، وجد سيلين معدلاً مرتفعاً من انحراف الأحداث في أوساط الناشئة التي تعيش على حدود منطقتين حضريتين يقيم فيهما مجموعتان ثقافيتان متمايزتان إثنياً[٢]. ولقد جادل بأن الأفراد الذين ينشؤون في منطقتين متجاورتين يتعرضون لتنشئة تضم خليطاً من الثقافتين، وهم يتمثلون بالتالي معايير متباينة ومتصارعة تجعلهم معرَّضين للغفل الاجتماعي وبالتالي للتصرفات الجانحة. وجد كوبْرنْ تأكيداً للطرح القائل بأن المناطق الحضرية التي تتصف بمعدلات عالية من الجنوح لا تتصف بغلبة الثقافة التقليدية على المعايير أو غلبة الثقافة الإجرامية[٣]، وإنما تتصف بازدواجية المعايير المستقاة من كل منهما. ولقد عُرِفَتْ هذه العلاقة باسم نظرية الصراع الثقافي في الانحراف. ويمكن كذلك تطبيق نظرية الصراع الثقافي على حالة التباينات الثقافية المميزة للمجتمعات التي تعيش وتعمل معاً[**]. يتوقع من الأفراد الذين

---

(١) Emile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology* (New York: Free Press, 1951) (Original work published 1897).

(*) تصرف (Conduct) يعني على الصعيد السيكولوجي والاجتماعي المنحى العام لسلوك الفرد، بينما يدل السلوك (Behavior) على سلوكات جزئية. وبالتالي فالتصرف يتضمن عدة سلوكات من نوع معين تتماشى مع بعضها. فالتصرف على صعيد الطعام يدل على أسلوب الشخص في اختيار نمط من التغذية: تصرُّف الشره، وعكسه الاعتدال في تناول الطعام كأسلوب ذي استمرارية واتساق. أما السلوك فيصف تناول طعام ما في مناسبة ما (المترجم).

(٢) Thorsten Sellin, «Conflict of Conduct Norms,» in: Marvin E. Wolfgang, Leonard D. Savitz, and Norman B. Johnston, eds., *The Sociology of Crime and Delinquency* (New York: John Wiley and Sons, 1938), pp. 186-189.

(٣) Solomon Kobrin, «The Conflict of Values in Delinquency Areas,» *American Sociological Review,* vol. 16 (October 1951), pp. 653–661.

(**) من قبيل الأحياء الهامشية التي يوجد فيها خليط سكاني كبير من انتماءات متنوعة ومتضاربة على الصعد السلوكية والقيمية والمعيارية، وحيث لا أحد يعرف الآخر ولا أحد يضبط الآخر. وهو ما يفتح باب السلوكات الجانحة على مصراعيها حيث تتفشى حالات الجنوح والإدمان والدعارة في حالة من فقدان الضوابط الاجتماعية (المترجم).

ينشؤون في مجتمعات كهذه (هامشية). استدخال وتمثل معايير اجتماعية متباينة ومتضاربة. وذهب سيلين أبعد من ذلك حيث جادل بأن بعض أشكال الصراع النفسي تنتج من تمثل معايير متصارعة من الثقافات التي نشأ فيها الفرد. على سبيل المثال، فالمرأة التي تتماهى مع أدوار الأمومة ورعاية الحياة المنزلية، وتتبنى في الآن عينه السعي إلى مسار حياة مهنية قد تعاني صراعاً معيارياً يمكن أن يؤدي إلى صراع نفسي.

أكمل مرتون (Merton) في أواسط خمسينيات القرن العشرين صياغة تعديله مفهوم الغفل الاجتماعي، حيث ميّزه بأنه تكيف قسري لفرص إشكالية اجتماعياً تحشر بعض شرائح السكان وتوجههم نحو خيارات جانحة. عمل نموذج مرتون في الغفل الاجتماعي على الانتقاص من مفهومه الأصلي لدى دوركايم موجهاً معظم البحث في الغفل الاجتماعي باتجاه تشكيل الفرص، إلا أنه مع التوسع الراهن في قنوات الاتصال وما واكبها من تصاعد ألوان التلاقي الثقافي، عاد منظور جدوى التفكك المعياري إلى البروز ثانية.

وتبعاً لصياغة دوركايم المفهومية فإن المعيار الاجتماعي أو القيمة الاجتماعية تعاش أولاً كحالة معرفية، أو «كيان» معرفي بإمكانه توجيه السلوك. وباعتبارها اتخاذ مواقف واتجاهات اجتماعية واعية تجاه قضايا الحياة، بالإمكان توصيف المعايير وتقديرها بشكل مستقل على المستوى المعرفي. وانطلاقاً من هذه النظرة للغفل الاجتماعي، قمت أنا وزميل لي بتطوير مقياس أطلقنا عليه اسم مقياس التفكك المعياري بإمكانه تقدير حالة المعايير على المستوى المعرفي انطلاقاً من درجة تنظيمها أو تفككها[٤]. يمكن للمقياس تقدير درجة الغفل الاجتماعي انطلاقاً من فقرات تدل على غياب المعايير وغموضها وصراعها.

دلت نتائج التحليل الأولية على عيّنات صغيرة من خلال استعمال المقياس، أن الأفراد ذوي الدرجات العالية في الغفل الاجتماعي ينزعون إلى معاناة المزيد من المشكلات التوافقية، من قبيل عدم امتلاكهم أصدقاء مقربين، وترددهم في اختيار مسارهم المهني، ومعاناتهم القلق. كشفت المقارنة ما بين عيّنتين صغيرتين من طلاب الحلقة الجامعية الأولى من الإمارات وكندا حصول الإماراتيين على درجات أعلى على مقياس الغفل الاجتماعي. إلا أن الفارق مع الكنديين يعود أساساً إلى حصول الإماراتيين على درجات أعلى على مقياس صراع المعايير الفرعي. على سبيل المثال، قد يتبنى أحدهم معيارين متناقضين من قبيل الموافقة على معيار تساوي الفرص من خلال السماح للبنات بالالتحاق بالعمل أو الجيش، ومعيار الموقف القائل بأن وظيفة المرأة الأساسية هي الاهتمام بالبيت وتنشئة الأولاد. بينما لم توجد فروق ذات دلالة على المقياسين الفرعيين الآخرين الخاصين بالتفكك الاجتماعي؛ وهما الغياب والغموض.

---

(٤) Alexander Abdennur and Mohammed Barhoum, *Normative Disorganization Scale* (Sharjah: University of Sharjah, Research Center, 2004).

ولا تزال هناك حاجة لإجراء دراسة مستفيضة لفحص الترابط ما بين درجات الغفل الاجتماعي وأشكال السلوك التكيفي باستخدام مقياس التفكك الاجتماعي. تتماشى البيانات المتوافرة مع موقف كل من سيلين وكوربن القائل بأن الناس يستدخلون (Internalize) قيماً متناقضة في ظروف الغفل الاجتماعي، من قبيل الصراع الثقافي أو اللاتجانس الثقافي.

٢ ـ لماذا تبني الأسوأ من كلا الأمرين؟

تتضمن ازدواجية المعايير التي وصفها الوردي تبنّي طاقمين من المعايير المتناقضة وتفعيلها بدون إجراء التكامل فيما بينها، وهو ما تمَّت مناقشته باعتباره دالاً على الغفل الاجتماعي. إلا أن السؤال الآخر الذي يسأله الوردي هو لماذا يتم غالباً تبني أسوأ المعايير أو أقلها فاعلية وظيفياً في حالة صراع المعايير الثقافية. أقترح من جانبي أن هناك شكلين من هذا الانتقاء السلبي: قد يتمثل **أولهما** بانتقاء المعايير غير الناجعة من كل ثقافة، بينما قد يتمثل **ثانيهما** بفقدان المعايير الجيدة من كل ثقافة (مما أسميه «مشية الغراب» كما سيتم شرحها).

هنا أمثلة من نوع الأقاويل عن النمط **الأول** من الانتقاء، حيث تستبطن السمات المعتبرة سلبية من كل من الثقافتين. انتقل أكاديمي كندي إلى بلد عربي، حيث صاهر أسرة عربية وتوصل إلى احتلال منصب إداري عال في أحد بلدان الخليج. ولقد وصفه بعض الزملاء كشخص أخذ الأسوأ من عالمين، حيث أبرز أسلوبه الإداري السمات السلبية التي تلصق بكل من الثقافتين. فلقد اتهم، على صعيد خلفيته الكندية، بأنه يتصف بعدم الالتزام بالمواقف والافتقار إلى الولاء الحازم تجاه الأشخاص أو الأفكار، وإبداء التسامح المفرط. أما على صعيد تمثُّله الثقافة العربية، فلقد اتُّهم باكتساب فن الوعود الكاذبة، وتأجيل الأعمال، والميل إلى الكلام المعسول. أما المثل الآخر فهو حالة بعض النساء في بلد عربي اللواتي دُفِعن إلى مناصب إدارية عليا بعد تخرجهن في الجامعات الغربية والمرور بخبرات عمل قصيرة في المنظمات الغربية. أخبرني أحد أفراد الإدارة العليا أن بعضاً من تلك النسوة تمكّن من تعلم «تقنيات التلاعب المتحضرة» من الغرب، وكن يستخدمن هذه التقنيات بالتوازي مع بعض أشكال المكر الشائعة في التواصل التقليدي ما بين الجنسين في المجتمعات العربية.

أما النمط **الآخر** من الانتقاء السلبي، المتضمن فقدان السمات الجيدة من كل من الثقافتين، فيمكن وصفه من خلال قصة الغراب ذات المغزى؛ ففي التراث الأدبي الشعبي العربي، تفسر مشية الغراب المتعثرة من خلال فشله المزدوج أو خسارته المزدوجة. تقول الحكاية إن الغراب أراد أن يقلد مشية الحجل ـ ذاك الطير الذي ينطلق مسرعاً وبرشاقة في مشيته ـ إلا أن الغراب فشل لا في تقليد مشية الحجل فقط وإنما الاحتفاظ بمهارة مشيته الأصلية أيضاً.

يمكن ملاحظة التدليل على هذا الموضوع في سلوك المهاجرين الجدد إلى أمريكا الشمالية الذين يتخلون عن بعض معايير ثقافتهم القديمة، ولكنهم يفشلون في استيعاب معايير الثقافة الجديدة في المواقف المماثلة، على الأقل خلال مرحلة التأقلم في المجتمع الجديد.

قد يكون لدينا شكل **ثالث** من الانتقاء المعياري السلبي الذي يشاهَد أحياناً في حالات مزج معايير اجتماعية من الثقافتين، وهو ما يؤدي إلى ممارسات هجينة قد لا تكون فاعلة في كلا الثقافتين. أعلمني أحدهم عن مزج بعض المهاجرين إلى كندا لحفلة تقديم الهدايا للعروس (التي لا توجد في المجتمعات العربية) مع حفلات الولائم الباذخة التي تقام في الوطن الأم. تنزع هذه الممارسة الهجينة إلى ممارسة ضغوط على المدعوّين كي يحضروا هدايا تفوق قيمتها المبلغ الذي خصصوه للمناسبة.

لا يشكل التماهي القوي بالنماذج والمعايير الغربية ضمانة لاكتساب الفرد لها فعلياً. وفي الآن عينه، وبسبب قوة التماهي، قد ينتهي الأمر بالمرء إلى خسارة التواصل مع أساليب ثقافته التي قد تكون الأكثر ملاءمة وفاعلية في وضعية معينة. وهكذا، يفشل الفرد، في أمثال هذه الحالات، في اكتساب المعايير الغربية كما يفقد في الآن عينه فاعلية معاييره الثقافية، وذلك على غرار قصة الغراب. ويكون بالتالي قد فقدَ السمات الإيجابية لكل من الثقافتين معاً. يبدو أنه في التكيف المزدوج الذي يتضمن انتقاء سلبياً مزدوجاً، وخسارة مزدوجة، يشكل الصراع الثقافي والتفكك الاجتماعي شروطاً ضمنية.

بعد النظر في استراتيجية التكيف السلبي، يتعيّن علينا أيضاً دراسة الاستراتيجيات المقابلة الأكثر نجاحاً. فهل تستطيع الدول والمجتمعات العربية أن تكتسب، في خضم عمليات التحديث والغربنة (Westernization) الجارية راهناً، أكثر المعايير فائدة وفاعلية وظيفية من الثقافات الأخرى بينما هي تستبعد تلك المعايير غير الفاعلة وتحتفظ بتلك المعافاة والفاعلة من تراثها؟ لقد أشار الوردي إلى أنه سمع بوجود جماعة من هذا القبيل (وهي جماعة ريفية صغيرة في مستهل القرن العشرين) يبدو أنها أخذت أفضل ما في التقاليد البدوية والريفية. وبينما يكون ممكناً مثالياً لبعض الأفراد أن يكتسبوا أفضل ما في عالمين مختلفين، إلا أنه من الأكيد أن الجماعات الكبيرة أو الحكومات لا تستطيع ببساطة أن تقرر انتقاء الأفضل. وما لم تتوافر قيادة استثنائية فطنة وذات دراية عالية، فإن الغفل الاجتماعي والصراع الثقافي سوف يضمن استمرار انتشار عدد كبير من التكيفات الثقافية الازدواجية وغير الفاعلة وظيفياً.

ثانياً: أمثلة عن الازدواجية

١ ـ ازدواجية الثنائية الثقافية

يتضمن شكل حديث من الازدواجية التي تمت ملاحظتها باستفاضة قيادات رجال الأعمال من الخليج الذين يكررون كثيراً سفرهم إلى الغرب. فهم عندما يكونون في البلاد الغربية، يتصرفون تماماً كالغربيين في مسائل الطعام والشراب، وآداب السلوك، ومعظم السلوكات الأخرى. ولكنهم عندما يرجعون إلى ديارهم، يعودون إلى لباسهم التقليدي، ويتصرفون تبعاً للتقاليد والمعايير التقليدية. لا يمكن لهذين الأسلوبين المعياريين المفارقين أن يندمجا في الشخصية إلا بشكل سطحي؛ إذ بالإمكان تفعيلهما فقط بمعزل بعضهما عن بعض الآخر تبعاً للخصوصية المكانية.

٢ ـ الازدواجية الأخلاقية

يمكن التمسك بسلوك أخلاقي وقيمي في سياق معين وخرقه في سياق آخر. قد توضح الطرفة التالية هذه الازدواجية المألوفة جداً. اشتريت مرة، عندما كنت في أحد البلدان العربية، آلة تصوير باهظة الثمن. تَبيَّن لي لاحقاً أنها كانت مخصصة للمحترفين، وبالغة التعقيد بالنسبة إلى حاجاتي؛ فقررت استبدالها بكاميرا فيديو كان ابني يلح علَيَّ لشرائها. ذهبت إلى محل إلكترونيات صغير حيث وافق البائع على استبدالها. بيد أنه استغل إلى أقصى حد هذه المبادلة من خلال كسر قيمة آلة التصوير خاصتي والمبالغة في رفع قيمة كاميرا الفيديو، مع إصراره على أنه قدّم لي عرضاً استثنائياً، بحيث إنه لا يكاد يحقق أي ربح من هذه المبادلة. وقد اكتشفت لاحقاً أنه ضاعف عملياً ثمن العناصر الخاصة بتشغيل كاميرا الفيديو والتي اشتريتها، إلا أن المفاجأة الحقيقية تمثلت بأن البطارية التي تشغِّلها توقفت عن العمل بعد شهر واحد فقط. وبعد أن قام ابني بفحصها لدى فني آخر اكتشف أن البائع قد أخذ بطارية الشركة المصنِّعة الأصلية ووضع مكانها أخرى مستعملة. يرقى فعل البائع بذلك إلى استخدامه كل أنواع الغش الممكنة في هذه الحالة، بالرغم من تأكيده المكرر أنه لم يحقق أي ربح من هذه المبادلة. حتى إنه قال لي إنه يراعيني ويخدمني بشكل خاص لكوني عربياً لا سائحاً أجنبياً.

أنْ نَصِفَ تاجراً كهذا بأنه فاسد وغشاش قد لا يكون دقيقاً على مستوى تنظيم شخصيته وعلى مستوى تصرفه الاجتماعي. إنه على الأغلب من عائلة جيدة، وصديق جيد، وجار جيد. في الواقع، أتت ابنته إلى المتجر عندما كنت هناك، فقابلها باهتمام كبير، سائلاً إياها ما إذا كانت قد تناولت غذاءها، وما إذا كانت بحاجة إلى النقود. وإنما تتعلق المسألة بمنظومة ازدواجية قديمة ـ أي الازدواجية ما بين الممارسات التجارية والتصرف الاجتماعي ـ التي لا تزال تحط

من قدر القيم الاجتماعية الأساسية. وليس الأمر بحاجة إلى التأكيد أن سلوكاً لاأخلاقياً يستمر إلى حد بعيد من خلال عمليات المؤسسات التجارية الصغيرة.

٣ ـ الازدواجية الإيكولوجية

كنت، خلال الثمانينيات، شاهداً معتاداً على تعبير إيكولوجي نوعي من الصراع والعدوانية لطالما أثار فضولي. تمثلت المسألة في الروابط العربية المحلية في مدينة أمريكية شمالية، حيث كانت تؤسس مثل هذه الروابط عادة بجهود الجيل الأول من المهاجرين لأغراض ثقافية واجتماعية وتدار من قبلهم. نزعت الصراعات الدائمة إلى حلول اللعنة على ولاية أي من مجالس الإدارة. كان يتم التعبير عن الانتقادات والاعتراضات على القضايا المتعلقة بالرابطة بأساليب سجالية أثناء انعقاد اجتماعات المجلس وخلال اللقاءات الاجتماعية الضيقة. وغالباً ما كانت تؤدي حالات العداء هذه إلى تحالفات ومؤامرات للنيل من الخطط الموضوعة من قبل مجلس الإدارة العامة أو تخريبها. وأدى تَسمُّم الأجواء في النهاية إلى إفشال الأهداف الاجتماعية لهذه الروابط وعجَّل في انحلالها.

يحدث التحيُّز العام لمصلحة التفسيرات التي تَرُد الأمور إلى سلوكات شخصية (مما يشار إليه في علم النفس الاجتماعي بتعبير تحيز العزو (Attribution) عندما يكون المرء وثيق الصلة جداً بهذه الاشتباكات بين الشخصية. وهكذا كنت أميل، بالاشتراك مع بعض الأعضاء، إلى تفسير هذه الصراعات المعطلة انطلاقاً من خصائص الشخصية لدى الأطراف المتصارعة أو انطلاقاً من صلات الصداقة أو الأيديولوجيات السياسية الخاصة بكل فريق، إذ كانت بعض سلوكات الأعضاء مفرطة التركز حول الذات ونزّاعة إلى التخريب عن عمد بحيث اعتبرت أن السبب يعود إلى اضطرابات الشخصية لدى هؤلاء. إلا أنه سرعان ما اتضح بُطلان تفسيرات كهذه حيث كان هؤلاء الأفراد يعملون في منظمات ذات شهرة، وأنه من غير المعقول أنهم كانوا يسرفون في سلوكات كهذه في العمل ويتمكنون من الحفاظ على وظائفهم. وبقيت ملاحظة أخرى تشكل سؤالاً لطالما أَقَضَّ مضجعي وتمثل بمعرفة السبب الذي يمكن لخطأ صغير يرتكبه رئيس رابطة أن يثير هذه الكمية غير العادية من السلبية والعدائية ـ حيث يبدو رد فعل من هذا القبيل غير ملائم بالمرة في سياق رابطة تعمل تطوعياً. ومع أنه يمكن تفسير بعض السلوكات من خلال سوء الإدارة أو من خلال فرط التوقعات من مجلس إدارة تطوعي لا يملك سوى القليل من الوقت والموارد المتوافرة، فإن تفسير السلوك السلبي غير الفاعل على وجه الإجمال ظل يفلت مني. لقد تطلب الأمر مرور خمس عشرة سنة للوصول إلى ما أعتبره تفسيراً ملائماً لهذا السلوك المدمِّر اجتماعياً، الذي تسبب في شلل ما كان يمكن أن يكون روابط جماعات محلية جزيلة الفائدة للمهاجرين العرب.

تم استلهام التفسيرات من أدبيات علم الاجتماع في الثلاثينيات، إذ بعد ترجمة أعمال دوركايم تصاعد الاهتمام بنظرية الغفل أو التفكك الاجتماعي في قسم علم الاجتماع في جامعة شيكاغو. أُطلقت عدة دراسات لاستقصاء الغفل الاجتماعي في مناطق كثيرة من المدينة، انطلاقاً من الفرضية القائلة بأن الأحياء المفككة اجتماعياً يمكن أن تظهر فيها مستويات عالية نسبياً من الجريمة والانحراف. وتم تعريف التفكك الاجتماعي بأنه يتضمن كلاً من: التحول السريع، والبطالة، والسكن بالإيجار مقابل السكن التملكي، واللاتجانس الإثني. ولقد أكدت الإحصاءات الرسمية هذا الترابط حيث لوحظ زيادة في الاعتداء على القانون ـ من قبيل الإدمان، والشجار الجسدي، والاستخدام غير المشروع للمخدرات ـ في هذه المناطق «المفككة» من المدينة. وكشف التحليل المتمعن اللاحق للبيانات الإحصائية أن معظم الحوادث الجرمية المبلّغ عنها في بعض المناطق تم ارتكابها عملياً من قبل الوافدين ـ العديد منهم من أحياء الطبقة الوسطى المجاورة ـ الذين يرتادون هذه المنطقة بحثاً عن مقاصفها الرخيصة، وتوافر المومسات، والمخدرات، ومستوى الغفل الاجتماعي (حيث لا تعرف الناس بعضها). أما السكان المحليون فلم تظهر بينهم معدلات جريمة أكثر من سواهم. ولقد أُطلق على هذا الاستنتاج الخاطئ تسمية «الأغلوطة الإيكولوجية» (رد الجريمة إلى المكان).

بالعودة إلى الجمعيات العربية، يبدو أن أعضاء هذه الأحياء الفقيرة من مدينة شيكاغو اعتبروا ضمنياً أن تلك البيئات هي أمكنة مشروعة للإفراط في التعبير السجالي حيث تتحرر الطبقة الوسطى من القيود. وكذلك في الروابط العربية انطلاقاً من افتراض ضمني بأن السلوك السجالي غير المقبول في المنظمات الأخرى مباح وملائم فيما بين الزملاء العرب. وقد يكون الدافع للسلوك السلبي قد تجذر في التفكير الوجودي العربي النمطي: «أنا أنتقد، وأحاكِم، وأعبِّر عن اتجاهات سلبية، إذاً أنا موجود». يرمي هذا التعبير اللفظي والانفعالي إلى التخفيف من الإحساس بالعجز الذي يعيشه المهاجر المقطوع الصلة بروابط الأسرة الممتدة (وما توفره من مساندة وحماية)، والمهمش سياسياً، واجتماعياً، والمثقل بالفواتير، وأقساط السكن، والحاجة إلى البقاء مالياً. ينبع خيار الجماعات العربية لممارسات تضخيم الذات من هذا القبيل من المعادلة الضمنية ما بين الروابط الثقافية والقرابة أو الروابط الأسرية التي تبيح هامشاً أكبر من التعبير العدواني ما بين الشخصي.

قد يكون تبنٍ تقويميٌّ لاواعٍ دفع باتجاه انتقاء التفسير الإيكولوجي. كما يمكن أن يكون انتقاء الجماعات العربية للتعبيرات العدائية مدفوعاً بمستوى ما من التبخيس الذاتي اللاواعي

لجماعتهم الثقافية(*) (أو جماعة الانتماء). وكما يختار أفراد الطبقة الوسطى حياً لطبقة «أدنى منهم» لإطلاق العنان لسلوكاتهم الممجوجة، مما ورد في دراسات شيكاغو، فإن أعضاء الروابط العربية يبيحون لأنفسهم بشكل لا واع التحرر من ضوابط آداب السلوك في الوضعيات العربية. يتجلى هذا الدافع من خلال الثقافة الشعبية العربية على شكل سؤال فظ وإنما عميق الدلالة؛ ينزع الصدقية عن الازدواجية التكيفية: «أين بيت المزبلين حتى نرمي زبالتنا؟».

نتج من هذا العدوان الخاص بوضعيات معينة توقف أنشطة العديد من الروابط الواعدة ذات الأهمية الحيوية لتلبية حاجات المهاجرين العرب، السياسية والاجتماعية.

ثالثاً: المجتزأ بوصفه تفكيراً غير ملائم وفاقداً للجدلية

يحدث التفكير المجتزأ (Dichotomous) عندما نكون بصدد موقفين قطبيين يتم التمسك بهما على المستوى الواعي، إلا أنهما لا يشكلان علاقة جدلية، إذ يتم التمسك بأحد القطبين في مناسبة معيّنة ويعامل معاملة النموذج (المثالي) بينما يتم التعامل مع القطب الآخر بوصفه انحرافاً عن النموذج المثالي أو فشلاً في بلوغه، حيث يتم غالباً إخضاع القطب المنحرف إلى التحليل الصارم والنقد، بينما يستثنى القطب النموذجي من هذه العملية. وبما أن الموقفين لا يحظيان بقدر واحد من الاهتمام على الصعيد الواعي، فمن غير المرجح أن يؤثر بعضهما في بعض بطريقة خلّاقة. فقط المواقف ثنائية البعد الحاضرة كلياً في الوعي تتيح قيام عملية جدلية نقدية وإمكان توليف إلى مستوى أعلى. قد توضح الأمثلة التالية عملية التفكير المجتزأ.

١ ـ التحليل كتشخيص

شكَّل السؤال «أين أخطأنا؟» انشغالاً دائماً في أوساط العلماء العرب منذ بدايات احتكاكهم بالغرب في مطلع القرن التاسع عشر، إذ لم تعد التقنية الغربية ومنظومات التعليم والإدارة مجرد تقنيات وأساليب يجب اقتباسها والاستفادة منها، وإنما هي تحولت إلى نماذج مثالية في تقدير ما نحن بحاجة إليه وكيف يجب أن تكون الأمور في الوطن العربي. وبمرور الوقت نما منظور مجتزأ تجاه النماذج الغربية ما بين المتعلمين، حيث عُدَّت المنظومات الغربية مقياس صواب

(*) التبخيس الذاتي للجماعة الثقافية أو جماعة الانتماء هو جزء من تاريخ طويل من القهر الفردي والجماعي حيث يُبخِّس كل من المتسلط والمستعمر القوم الذين يتسلط عليهم أو يستعمرهم كوسيلة لإخضاعهم لتسلّطه بوصفهم من مستوى دون. وهنا يستدخل الواحد من هؤلاء هذا التبخيس وتلك الدونية ويهرب من معاناتها الذاتية من خلال إسقاط التبخيس على أعضاء الجماعة الآخرين والجماعة كلها، في حالة من التنكر لهذا الانتماء بشكل شبه لاواع. إننا بصدد سيكولوجية التماهي بالمتسلط التي عرضناها بالتفصيل في كتابنا. انظر: مصطفى حجازي، **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٠) (المترجم).

العقل والصحة، والظروف القائمة عربياً أخطاءً وأوجه فشل تحول دون الوصول إلى المستوى الغربي. إلا أنه بسبب التمسك بالاعتزاز بالتقاليد العربية الذي كان يصرح به عالياً، فربما بقي هذا المنظور المجتزأ على المستوى ما دون الواعي إلى حد ما.

وفي فورة حماسهم ورغبتهم الجادة في تجاوز ظروف الفشل والتخلف في المجتمعات العربية، تبنى شطر كبير من العلماء العرب، على نحو غير مقصود، «النموذج الطبي» (Medical Model) المجتزأ في تحليلهم المشكلات الاجتماعية وفي توصياتهم للإصلاح.

يرتكز النموذج الطبي الكلاسيكي في فهم اضطرابات الصحة وعلاجها على النموذج العلمي الذي يتعامل مع الجسد كمنظومة بيولوجية مكوَّنة من أجزاء مترابطة فيما بينها. وينظر إلى المرض على أنه سوء أداء وظيفي يصيب أجزاءً من المنظومة البيولوجية وتنعكس سلباً على كل الجسد. ويمكن تحديد المرض من خلال الأعراض المسببة للمعاناة، التي يتعين القضاء عليها وعلى أسبابها أو الحد منها على الأقل بغية استعادة الحالة الفضلى من نشاط المتعضى الوظيفي. ليس هناك ما هو مبلسم أو إيجابي في المرض أو في الأعراض المسببة للألم، فهي تشكل القطب المضاد للصحة ويتعين علاجها والقضاء عليها. قارب العديد من المحللين الاجتماعيين العرب الظروف الاجتماعية انطلاقاً من نموذج طبي ضمني حيث كانت تعتبر الظروف غير الفاعلة وظيفياً أساساً كتجليات عارضية (من عارض) للأمراض الاجتماعية التي يتعين القضاء عليها. وهكذا أصبح التحليل الاجتماعي نوعاً من النشاط الفكري يرمي إلى تشخيص أعراض الفشل والتوصية بالقضاء عليها أو تحسينها على الأقل، وكان هذا النشاط الفكري يستلهم النموذج أو الممارسة الغربية.

إلا أن هذا التبني الأعمى للنموذج الطبي يطرح مشكلات (جادة)، إذ إن الأعراض الاجتماعية لم تخضع لتحليل أو تقويم ملائمَين، كما أن النموذج الغربي ذاته يفلت من إخضاعه للنقد. أما التحليل الأكثر جدوى فيجب أن يتضمن بيان كل من المكونات غير الفاعلة وظيفياً وتلك الفاعلة في السلوك التقليدي. كما يتعين أن يكون التحليل المجدي قادراً على كشف الكيفية التي يمكن أن تكون فيها بعض أشكال التصرف غير فاعلة وظيفياً في سياق ما ولكنها تكون فاعلة وظيفياً كعناصر من ترتيب مغاير للعلاقات. لا يمكن أخذ التصرف غير الفاعل وظيفياً على صعيد مظهره فقط، إذ إن خطأً ما يمكن أن يكون حقيقة مقلوبة رأساً على عقب كما يقول المثل. وفوق ذلك، قد تشكل بعض حالات التفكك الاجتماعي أو حالات السلوكات اللاعقلانية المتطرفة مؤشراً على حالة قوة وتهيئة لتحقيق تحديات وغايات جديدة. على سبيل

المثال يميز نيتشه[٥] ما بين نمطين من العدمية[*]، **أحدهما** ناشط **والآخر** سلبي. تحدث العدمية الناشطة عندما تجعل القوة الروحية الفردية أو الجماعية المتصاعدة هؤلاء القوم غير قادرين على الاستمرار في تحمل الشروط والقيم الراهنة. وهو ما يمكن أن يشكل إشارة على القوة وعلى إرادة خلق شروط جديدة. أما العدمية السلبية فتنتج من أفول القوة الروحية أو انحسارها، حيث يتم التنكر للقيم التقليدية بسبب الإنهاك، ويتم التخلي عن الغايات السامية بسبب العجز عن التعامل مع متطلباتها النفسية. كان المشخصون الاجتماعيون الذين ركزوا على أعراض الظروف المرضية وحدها عاجزين عن القيام بإجراء تمييزات بهذه الرهافة.

مثال قديم وآخر جديد عن التشخيص المجتزأ

يتضمن كتاب صغير كتبه حليم نجار في العام ١٩٤٩ بعنوان: **تراثنا الاجتماعي وأثره في الزراعة** عدداً من حالات تبيان المنظور المجتزأ للتقاليد[٦] فهو يندد في العديد من السياقات بتأخر المنظومات التعليمية العربية التي لا تزال تشدد، في عصر العلم والتقنية، على تعليم اللغة العربية، وقواعدها، والشعر والأدب. فهو بدلاً من التركيز المطلوب على رداءة نوعية برامج العلوم الراهنة والحاجة إلى تعليم أفضل وأكثر ملاءمة للعلوم، ذهب إلى طرح ثنائية تضع تعليم الأدب في مواجهة تعليم العلوم، إذ إن التعلم الجيد للغة الوطنية والأدب لا يشكل معوقاً لاكتساب تعلم العلوم، إذ يشكل التمكن من المذاهب الثقافية ضرورة لتنمية الهوية الثقافية كما أنه يتمم الاستقصاء العلمي وبناء المسار المهني، إذ يمكن للمهارات اللسانية والأدبية، في الحقيقة، أن تلهم الاستقصاء العلمي إضافة إلى ضرورتها للتواصل خلال تقديم الأوراق، والرسائل، وكتابة التقارير. لقد لاحظت المسارات المهنية لأفراد من جيلي الذين تعلموا في مدارس تنفذ هذا الانقسام الثنائي، أي تعليم العلوم بدلاً من الآداب. فالقليل جداً من أولئك المهندسين قادرون على كتابة تقرير بلغة سليمة، ليس بالعربية، لغتهم الأم فقط، وإنما باللغة التي تعلموا بها كذلك.

---

(٥) Friedrich Nietzsche, *The Will to Power,* translated and edited by Walter Kaufmank (New York: Vintage Books, 1968) (Original work published 1887).

(*) عدمية (Nihilism) من Nihil اللاتينية وتعني لا شيء. وتعني في الأصل مذهب فلسفي ينفي وجود أي مطلق (أو حقيقة مطلقة)، مما يمكن أن يؤدي إلى التنكر لأي أساس للقيم الأخلاقية، وأي معنى للوجود. ولقد برز في ستينيات القرن التاسع عشر في روسيا في حركة ثورية لدى الإنتلجنسيا لرفض قيم الجيل السابق. وتندرج العدمية لدى نيتشه في هذا السياق، إذ كان أكثر من فضح الأخلاق الارستقراطية والبرجوازية الغربية واصفاً إياها بالنفاق. ولقد راج الرجوع إلى فكر نيتشه على هذا الصعيد خلال ثورة الستينيات الطلابية على الأنظمة البرجوازية ومؤسساتها المتحجرة (المترجم).

(٦) حليم نجار، **تراثنا الاجتماعي وأثره في الزراعة: بحث القضايا الاجتماعية الكبرى ودرس أثرها في القرية** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٤٩).

كما أقيم تشخيص مجتزأ أكثر حداثة ما بين قيم الذكورة والتأخر العربي، إذ يستفيض هشام شرابي[٧] في كتابه بعنوان: **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، في عرض موقف دفاعي سابق، بأن كلاً من البطركيتين[*] العربيتين التقليدية والراهنة هما سبب فشل المجتمع العربي. فهو يذهب إلى القول بأن البطركية الجديدة التي تتضمن منظومة القيم الذكورية التقليدية المندمجة مع البنى الحديثة، تشكل مزيجاً مربكاً يميز العديد من المنظومات السياسية العربية، إذ يصرح بأن كلاً من البطركية التقليدية والبطركية المحدثة تتبنى صدارة قيم الذكورة، وخضوع المرأة، ورفض الحوار، والبحث عن غلبة وجهة النظر الواحدة من خلال وسائل تسلطية، بما فيها اللجوء إلى العنف. يطرح شرابي، في تقديمه الترجمة العربية لعمله هذا، وجهة النظر القائلة بأن «التخلف الذي نواجهه ويتجذر في عمق الموروث البطركي الذي ينتقل من جيل لآخر كمرض وراثي. إنه مرض لا يمكن تشخيصه بواسطة الاختبارات كما لا يمكن تفسيره من خلال الأرقام والإحصاءات... إذ لا يمكن أن يحدث أي تغيير، ولا أي تحرير، من دون إزاحة الأب كرمز وكسلطة، وتحرير المرأة قولاً وفعلاً»[٨].

وفي جواب عن رؤية متطرفة كهذه، يمكننا أن نلاحظ أن النوع الإنساني ظل لمدة ٢٥٠,٠٠٠ سنة في مرحلة الصيد وجمع منتجات الأرض الطبيعية، وهي مرحلة كانت أموية[**]، إذ حدثت منذ عشرة آلاف سنة فقط ثورة قاطعة تولى فيها الأب السلطة على الوحدة الأسرية من خلال فرض استمرارية ذريته وقيادته الأسرة. لقد شكل ذلك نقطة بداية الحضارة والبنى المجتمعية الأساسية التي نعرفها اليوم. فالتطور الحضاري السريع يعود إلى تبنّي قيم الصدارة الذكورية من قبيل: المواجهة المباشرة، والعقل، والفعل، والشرف (حيث يشكل الشرف الحد الفاصل لأهمية ذات الفرد الاجتماعية). تلك القيم التي لم يكن منها بد لكل من ميلاد الحضارة الإنسانية وتطورها، أصبحت، في نظر شرابي، مرضيّة في الصميم، وتشكل مرضاً يستمر في تهديد التقدم في المجتمعات العربية[***].

---

(٧) هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، نقله إلى العربية محمود شريح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢). صدر في الأصل باللغة الإنكليزية عن جامعة أوكسفورد عام ١٩٨٨.

(*) بطركية (Patriarchy) حكم الأب وسلطته المرجعية القاطعة في إدارة شؤون الجماعة واتخاذ قراراتها، إذ إن أنظمة الطغيان السياسي القائمة على سلطة الرجل الواحد والقول الواحد تحد التهيئة الاجتماعية والثقافية لها في تفشي نظم البطركية على مختلف الصعد الاجتماعية. أما على صعيد الديناميات النفسية للأسرة فيتم التفريق عادة ما بين الأب السلطوي (Authoritative) الذي يضع الضوابط والحدود في الآن عينه الذي يرعى ويحمي ويحاور، وبين الأب المتسلط (Authoritarian) أي ذلك الأب المستبد على غرار سلوك «سي السيد» في ثلاثية نجيب محفوظ الشهيرة حيث الأب يُخضع الجميعَ لسلطته وحيث لا قول إلا قوله ولا إرادة سوى إرادته التي تفرض الخضوع في علاقة تسلط/تبعية (المترجم).

(٨) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٧ (الترجمة من قبل المؤلف).

(**) أموية (Matriarchal) حكم الأم وسلطتها المرجعية القاطعة في إدارة شؤون الجماعة واتخاذ قراراتها (المترجم).

(***) لا بد في هذا المجال من إبداء ملاحظة حول البطركية التي يدينها شرابي في أعماله، وبين مرجعية سلطة الأب واسمه في قيام العائلة، إذ لا بد من التمييز ما بين سلطة الأب التي ترعى وتحمي وتحاور وتتفهم وتشارك وحيث يمثل الأب =

وبدلاً من التركيز على معايير محدودة أصبحت معطلة في الحياة المعاصرة، فإنه يهاجم القيم الذكورية ذاتها، التي، كما سبق بيانه، تشكل عنصراً جوهرياً لتقدم الحضارة. في الواقع، أخذت التطورات الاجتماعية تنادي بضرورة العودة إلى التشديد على القيم الذكورية. على سبيل المثال، فإن تطور بنى تنظيمية عالية التعقيد هي بصدد توفير مجالات متزايدة للتعبير عن العدوان بطرق باطنية ومقنعة بما يزيد عمليات التلاعب والعدوان السلبي. أصبحت قيم الذكورة في المواجهة والشرف (بأوجهها المعصرنة) ضرورية لاستيعاب العدوان المقنّع وحماية الصحة النفسية في المجتمع المعاصر[٩]. حتى القيم التقليدية المتصلبة تستطيع، إذا نُظر إليها من منظور غير مجتزأ، أن تعتبر أنها أدت وظائف إيجابية. فلقد تمكنت من توفير وحدة وتنظيم للأسرة في ظروف الفاقة والتفتيت السياسي الذي ميّز عهود الحكم العثماني. كما تجدر الإشارة كذلك إلى أنه، في أواخر القرن العشرين، اختفى عملياً المعياري التقليدي عن قيم الذكورة، وخصوصاً مع بروز أسر الطبقة الوسطى العربية حيث يكافح الوالدان جنباً إلى جنب لتلبية حاجات الأسرة وتربية الأولاد. كما أن الاحترام الذي لا يزال قائماً للقيم البطركية يمكن عدّه ضرورياً للحفاظ على وحدة الأسر المهددة بالفقر، والتفكك الاجتماعي، وقيم الوالدية الأحادية (أم أو أب يقوم بدور الوالدين في آن معاً) الآتية من الغرب.

كما أن هناك مشكلة أخرى في تبني رؤى مجتزأة من هذا القبيل تتمثل بغياب أي تقويم للحالات المضادة لأغراض المقارنة والوصول إلى مواقف أكثر توازناً. هل أصابت بعضاً من مجتمعات شرق آسيا التي يمكن وصفها بالأموية نجاحاً أفضل حالاً من المجتمعات العربية؟ وهل شكّل غياب الأب الملحوظ في الأسر الأمريكية ـ الأفريقية أو في البلاد الأفريقية عنصراً مساعداً للجماعات السود؟ وهل يسمح الآباء العرب بقيمهم البطركية لأولادهم بالانخراط في الدعارة مع السياح الشاذين جنسياً (تعاطي اللواط مع الأطفال) كما يحدث في بعض البلدان؟

لقد تم إبراز فكرة الشرف والفخار الوطني التي تشكل قيمة مركزية في منظومة القيم البطركية حيث شكلت القوة المركزية في النهضة الاقتصادية لكل من اليابان وألمانيا بعد اجتياحهما وتدميرهما الكامل في الحرب العالمية الثانية. وهل بالإمكان الدفاع عن الاستقلال العربي الوطني والسيادة الثقافية من دون حس الشرف، ومن دون المواجهة الذكرية؟

= الرمزي القانون، وبين التسلط الطغياني الاستبدادي الشائع في أنظمة السلطة العربية سياسياً واجتماعياً حيث تفرض أحادية المرجعية والقول وتفرض الطاعة والخضوع (المترجم).

(٩) انظر: Alexander Abdennur, *Camouflaged Aggression: The Hidden Threat to Individuals and Organizations* (Calgary, AB: Detselig, 2000).

[يشير المؤلف هنا إلى ضرورة توكيد سلطة الأب الحازم الذي يفرض الضوابط على السلوك وانتظام العلاقات والتفاعلات، أي الأب الذي يشكل رمز القانون الذي لا بد من أن يتمثله الأبناء كي تتشكل لديهم ضوابط سلوك داخلية معافاة. ونحن نوافقه تماماً على هذا الصعيد في عصر التفلت المتزايد على كل الصعد] (المترجم).

النظرة التي تعتبر القيم المركزية في تاريخ تطور النوع الإنساني مولدة بطبيعتها للمرض، وكمرض، والنفور من فحص وظائفها الطيبة، أو النفور من القيام بفحص نقدي لجدوى ما يقابلها ـ أي التجمعات الأموية الراهنة ـ تظل حبيسة التفكير المجتزأ. لقد اقترحت في ما سبق أن التفكير الازدواجي والمجتزأ يرتبط بحالات الغفل والتفكك الاجتماعي. يتمثل أحد تجليات هذا الغفل في اللجوء إلى وصفات إصلاح تروَّج من خلال أوساط المؤسسات الأكاديمية الأجنبية، وحيث يتوقف تقدم المسار المهني للمصلح العربي على تبنيه التافه للتفكير المعدّ «صائباً سياسياً».

يبدو أن المعيق لتقدم التشخيص والتفكير الموجّه نحو الإصلاح، يكمن في مشاعر الازدراء القوية والغضب التي تنصبّ على تشخيص الظروف السلبية، وما ينتج منها من حماس للإصلاح. هذا الانفعال القوي وتقدم النموذج المجتزأ باتجاه الإدراك المطلق (كما سيتم بيانه في المقطع التالي) هما ما يؤديان إلى بقاء الاستقطابات أحادية الجانب في مستوياتها الجامدة، اللاجدلية، واللاإبداعية، والوسواسية أحياناً.

ونتيجة لتبني هذه المقاربة المجتزأة، تركز مقدار هائل من التفكير النقدي خلال الثلثين الأولين من القرن العشرين على تحديد أوجه فشل وقصور المنظومات المحلية مقارنة بالنماذج الغربية الممثلنة (المرفوعة إلى مرتبة المثل الأعلى). يتجلى راهناً تبني النظرة المجتزأة من خلال القول بأن أبرز مظهر إشكالي في معظم الأنظمة العربية يتمثل بغياب الحريات الديمقراطية. ومع أن تصريحاً كهذا يشكل على الأرجح تقديراً حقيقياً، إلا أن شطراً كبيراً من التحدي الفكري المتعلق بهذا القول يظل خارج إطار الفحص والصياغة. يتمثل هذا التحدي في تحديد أي نمط من الديمقراطية يمكن أن تناسب المجتمع العربي. على أن هذا المنظور المجتزأ لا يكاد يقوم بنقد التعبيرات الغربية الراهنة عن الديمقراطية والحرية. وعلى الرغم من الموقف الذي يعمم اعتماده بين العرب والقائل بضرورة الحفاظ على البنى العربية الفريدة وتطويرها، إلا أن المنظور المجتزأ ما زال يعطل الجهود الخلاقة في هذا الاتجاه. وهكذا أصبح التحليل، ومن خلال تمسكه بالنموذج الطبي الكلاسيكي، شبيهاً بالتشخيص بحيث أصبح معظم النقاد والمحللين الاجتماعيين مُشخِّصين.

٢ ـ تقدم التفكير المجتزأ نحو التفكير المطلق

أ ـ الطور (Stage) الأول: التحرك بعيداً من المتوسط

هناك نزوع في مزج متغيرات مختلفة، يُطلَق عليه في الإحصاء تسمية التراجع نحو المتوسط. على سبيل المثال تميل معدلات ذكاء الأطفال إلى الاقتراب من متوسط درجة كلا الوالدين

أكثر من ميلها إلى درجة أي منهما. كما أن الأداء العملي لأعضاء منظمة حديثة الإنشاء يتحرك تدريجياً باتجاه أداء متوسط. كما يمكن ملاحظة حركة مقابلة بعيداً من المتوسط في بعض الظروف. على سبيل المثال فعندما يتعرض بعض أعضاء جماعة جانحة إلى الاستبعاد التعسفي، فإن سلوكهم الجانح سوف يتحرك باتجاه محاكاة سلوك العضو الأكثر تطرفاً. كما يمكن ملاحظة هذا التحرك بعيداً من المتوسط (Mean) بوضوح على المستوى المعرفي حيث ينزع الناس، بعد مرور الزمن، إلى مثلنة بعض التجارب الماضية، وبعض الأشخاص الذين أُعجبوا بهم، وكذلك بعض أساليب عمل الأشياء (التوق إلى الزمان الماضي المثالي).

قد توفر عودة المغتربين إلى بلدانهم السابقة مثالاً على ابتعاد انفعالي ـ معرفي عن المتوسط. قد يبقى العديد من العرب الذين تابعوا دراستهم العليا في البلاد الغربية هناك ويمارسون اختصاصاتهم المهنية. إلا أن بعض هؤلاء المهنيين قد يعودون إلى بلدانهم الأصلية ويتابعون عملهم ويشغلون مناصب في حقل اختصاصهم. والعديد من أمثال هؤلاء العائدين يواجهون صعوبات عند عودتهم. تنزع ملاحظاتي الخاصة إلى القول بأن هذه الصعوبات تتفاقم بسبب الإدراك المجتزأ للمنظومات المحلية مقارنة بالنماذج الغربية، ورفع هذه النماذج المرجعية إلى مرتبة النماذج المثالية والمطلقة. وهكذا ينظر بعض هؤلاء المغتربين العائدين إلى بعض ترتيبات العمل والحياة في بلدهم الأصلي كتشويه للنموذج الغربي الذي أصبحوا معتادينه. يقتضي هذا الإدراك التحرك بعيداً من إدراك مرتبط بالسياق على نحوٍ معقول (متوسط) باتجاه إدراك غريب عن السياق متمثل بالنموذج المرجعي الغربي. هذا الإدراك الذي يتحرك بعيداً من إدراك المتوسط يتصف إلى حد بعيد بالتحيز، لأن شروط العمل والحياة موضع الاعتراض التي يعيشها المغتربون لدى عودتهم قد تشكل أجزاءً وظيفية من منظومات أكبر عميقة الجذور ولا يمكن تغييرها إلا بإجراءات جذرية، أو من خلال التغيير التدريجي.

يتمثل أحد أمثلة الإدراك المجتزأ للمنظومات المحلية كنموذج للانحراف عن نماذج الغرب، بالرؤية المزمنة لمنظومة السير في بيروت والموقف نحوها. فخلال السبعينيات وصفت التعليقات حول منظومة السير بأنها «فوضوية» و«عشوائية» ومتخلفة، لأن السائقين غالباً ما لا يحترمون إشارات المرور الضوئية، وهي نادرة عموماً، وبالتالي فالسائقون ليسوا معتادينها. إلا أن تحليلاً متأنياً لسلوك السياقة العام في بيروت خلال العقود القليلة الأخيرة قد يكشف منظومة متكيفة بشكل معقول وفاعل. ينزع انسياب حركة السير إلى اتباع قانون نيوتن الأول في الحركة، حيث يستمر الجسم المتحرك في الحركة باتجاه معين حتى يصطدم بوجود جسم آخر يوقف حركته. وهكذا يستمر السائقون في السياقة لحين مواجهتهم لسيارة أخرى، حيث تكون الأفضلية عندها لمن سبق عند تقاطع الطرق. ونظراً إلى ضيق شوارع بيروت، فإن منظومة من هذا القبيل فاعلة جداً، إذ هي تعظِّم استخدام

الحيِّز المكاني. كما أن هذه المنظومة متدنية الحوادث والإصابات. ولسوف يؤدي تركيب المزيد من إشارات المرور والالتزام بها إلى إبطاء حركة المرور. كما يتيح سلوك القيادة هذا للمشاة عبور الشارع في أي موقع يريدون، لأن هناك احتراماً متعارفاً عليه لحق المشاة في العبور. وهكذا، فبدلاً من إدراك منظومات من هذا القبيل موضوعياً وضمن سياقاتها، فإنه يُنظر إليها (تشخيص) بوصفها انحرافات عن النماذج «الصحيحة» الموجودة في الغرب. يؤدي إدراك واقع اجتماعي معين بكونه يمثل انحرافاً عن نموذج مرجعي ما، إلى منظور تبخيسي للمؤسسة التي يتفاعل المرء معها. كما يؤدي هذا الإدراك إلى تجاهل مظاهر المؤسسات المحلية الإبداعية والتعويضية نظراً إلى أن كلا قطبي النظرة المجتزأة (أي المقياس، والعارض) يظلّان سجينين في علاقة مجتزأة لا تتيح تفحصاً نقدياً لكلا القطبين.

ب ـ الطور الثاني: مثلنة النموذج المرجعي

يظهر الطور الثاني في الابتعاد عن المتوسط عندما يعتبر النموذج المرجعي في الغرب ضمنياً نموذجاً مثالياً. لا يستمر المرء، في هذا الطور، بمقارنة الظروف المحلية بنموذج آخر موجود في بلد آخر وإنما بنموذج بلغ مرتبة المثلنة والكمال بحيث يتجاوز الوجود الواقعي. وهكذا، تتوسع الهوة ما بين الظرف موضع البحث والنموذج المثالي بما يتجاوز الهوة التي وجدت من خلال المقارنة مع النموذج الأسمى الذي تم في الطور الأول. في هذا الطور الذي يضفي المثلنة، يصبح إدراك نقائص المنظومات المحلية أكثر حدة ويصبح كلٌ من التقويم السلبي ورد الفعل الانفعالي السلبي تجاهها أكثر تطرفاً. وبمقدار انتشار هذا الإدراك ثنائي الانقسام كي يشمل العديد من أوجه حياة المغترب العائد وعمله، يتولد لديه نمطياً اغتراب عن جذوره الثقافية وبيئته، وينتهي بالتوق للعودة إلى الغرب.

ج ـ الطور الثالث: التقدم باتجاه الإدراك المطلق

يتضمن تزايد المثلنة إسباغ العالمية على النموذج بطريقة مشابهة لإسباغ الإطلاق على التجريد. وبالتالي، تتقدم المثلنة باتجاه الإدراك المطلق للنموذج المرجعي وتبخيسه للتمثلات المحلية. في المستويين الأولين من التباعد عن المتوسط، يظل النموذج المرجعي، والموضوع الذي يُقَيّم، والموقف الناجم عن ذلك، متمايزين. في الطور الأول، مثلاً، يمكننا القول بأن منظومة إدارية محلية معينة، مقارنة بمنظومة غربية مماثلة، تفشل في الوصول إلى مدخلات مماثلة، أو هي تؤدي إلى مستويات أعلى من الفساد، وبالتالي فهي دون مكافأتها الغربية. أما في الطور الثاني، ومع تقدم النموذج إلى مستوى النموذج المثالي، فإن كلاً من النموذج والشرط الخاضع للتقويم يظلان متمايزين عن بعضهما، وذلك على الرغم من الشدة المتزايدة لكل من

الحكم ورد الفعل. ولكن في هذا الطور الثالث أو الطور المطلق، يتم إدراك الشرط المحلي كطابق مع صفته السلبية. وهكذا تصبح المنظومة المحلية بمثابة «غلطة»، و«فشل»، و«نشاز» و«فساد»، أو «فوضى». تتم في هذا الطور، إذابة كل من القيمة والموضوع المقدم في كيان معرفي واحد. يصبح طور وحدة الهوية هذا شبيهاً بـ «طور وحدة الهوية»، الذي تم وصفه في الفصل السادس المقطع العاشر؛ حيث تتم إذابة كل من الفرد والجماعة في خصلة مجردة إلى مستواها المطلق.

أما في العلاقات المجردة ثنائية البعد فليس هناك «ظاهرة أخلاقية» وإنما تأويلات أخلاقية للظواهر، حيث يظل كلّ من القيمة وموضوع التقييم متمايزين. أما في إدراك الهوية المطلقة تصبح كلّ من القيمة وموضوع التقييم هوية واحدة. وفي هذه الحالة يسبغ التماهي المطلق موضوعية أو أنطولوجيا جديدة، ويمكن الوقوف عليها من خلال بيت شعر للمتنبي في وصفه كافور، ذلك الحاكم الذي كان المتنبي يزدريه:

«أَمَيْناً(*) وإخْلافاً وغَدراً وَخِسّةَ وجُبناً، أَشخصاً لُحْتَ لي أم مَخازيا»

أي أن الشخص موضع الازدراء يصبح مطابقاً مع مجمل خصاله المذمومة، أو بتعبير آخر تصبح الخصال المذمومة مشخصنة في رجل. وهكذا يُدْرِك الرجل بوصفه مطابقاً لخصاله(**).

عندما يدرك الوضع المحلي كهوية مطلقة التطابق مع القيمة، تتسع الفجوة أو النظرة ما بين هذا الوضع وبين النموذج المثالي، فيما يتجاوز إمكان التقويم النقدي لكل منهما، كما يحول دون أي إمكان للوصول إلى توليف (Synthesis). كما أن تفعيل انفعالات الغضب، والعدائية، والازدراء يصعد هذا الاغتراب. وهنا تصبح الحلول جذرية بشكل متطرف، إلا أنها تكون في الآن عينه لاواقعية بشكل مفرط من مثل التوق إلى الثورة أو إلى قدوم قائد عظيم يغير كل شيء أو يستبدله.

د ـ المازوشية العربية الجماعية

تشجع الانفعالات القوية المصاحبة للمثل العليا المجردة، وللهويات المجردة كذلك، الفرد على السعي لتحديد موضع الإدانة. وهكذا يصبح كل من القادة السياسيين، والمنظومة السياسية، والجماعة الوطنية وحتى الثقافة تصبح كلها غالباً أهدافاً للتعبير الدائم عن الإدانة،

(*) أميْناً = كذباً (المترجم).

(**) هذه الخصال المحقرة لشخص كافور هي من قصيدة هجاء المتنبي له التي تمثل أقسى وأقذع الشعر الهجائي الذي يوجد في العربية. فالمتنبي أغرق كافور الإخشيدي الذي استولى على السلطة في مصر بأوصاف غير مسبوقة لجهة تعبيرها التحقيري (المترجم).

والحقد، والازدراء. وعندما يُفرط الناس في إدانة المؤسسات السياسية والإدارية، يتم ضمنياً تبني الإدانـة، ويستهدف الحقد مازوشياً الـذات الجماعية (ما يعرف في وطننا العربي بجَلد الذات). وتستمر المازوشية فاعلة من خلال عملية العزل التي تحافظ على الوعي المجتزأ ما بين الدولة الفاشلة والدولة المثالية لفترات عديدة من الزمن، وذلك كما سيتم بيانه في الفصل العاشر، المقطع الخامس.

٣ ـ الفصل المجتزأ ما بين العرب والغرب

تمثلت إحدى الانشغالات الكبرى في النشاط الفكري العربي خلال القرن الأخير بتأثير الثقافة الغربية في الثقافة العربية. هناك بيانات هائلة تتعامل مع التأثير الغربي على التحديث السياسي والاجتماعي العربي. لا تحتوي هذه الأدبيات الوافرة سوى على محاولات جد محدودة لتوصيف التقليد الفكري الغربي تبعاً لمدارس التفكير وتأثيراتها الفارقية الممكنة على الثقافة العربية. على سبيل المثال، هنالك بالكاد إشارة إلى تصنيفات التقليد الفلسفي الغربي فيما يزيد على ٢٥٠٠ صفحة التي كتبها كل من الجابري وطرابيشي في وصف الموروث الفكري العربي وتقويمه نقدياً. وبالمثل، كرّس محمد أركون كرّس عدة مجلدات لاستكشاف الحاجة إلى تطوير فقه إسلامي نقدي على غرار ما تم تطويره في الغرب. وإنما تمثلت غاية فقهه الإسلامي بتفكيك الأيديولوجيا الإسلامية التقليدية وإحلال مقاربات للدين نقدية، ليبرالية، وفردية محلها. على أنه لم توجد في أي من مؤلفاته الثلاثة الكبرى (١٩٩٦، ١٩٩٩، ٢٠٠٠)، أي محاولة للوصول إلى بيان نقدي لمدى لزوم أو جدوى الفقه الديني في الفكر الديني الغربي. كما لا يوجد أي فحص لمدى قابلية الفقه الديني الليبرالي الغربي الراهن للحياة، نظراً لحالة أزمته الظاهرة، بما تعانيه من تعثر على صعيد النسبية المفرطة والتساهل المصاحب للغفل الاجتماعي الرائج، كما لا يوجد أي اعتبار لما إذا كانت الجماهير المسلمة في حاجة ماسة حالياً لفقه ديني نقدي. وبدلاً من ذلك، يتم التعامل مع «الغرب» كتقليد فكري واحد يحيل ضمنياً إلى النهج العلمي وتبني العقائد الوضعية والعلمانية لهذا النهج الذي طبع المجتمعات الغربية بطابعه. وبالطبع، فإن الحقيقة هي خلاف ذلك فعلاً، حيث يوجد العديد من المقاربات المنهجية المختلفة للعلم في الغرب، وتقاليد إيبيستمولوجية مختلفة، وكذلك منظورات متنوعة إلى العلاقة ما بين الفرد والمجتمع.

يتمثل أبرز مظهر للتمييز ضمن الفلسفة الغربية ما بين العقلانية القارية وبين الإمبيريقية البريطانية. من أبرز العقلانيين القاريين(*) الكلاسيكيين الذين يستندون إلى التحليل المفهومي

(*) القاريين (Continentals) هم سكان أوروبا القارية على عكس الإنكليز الذين يقطنون الجزر البريطانية (المترجم).

والاستدلال (Deduction) كلٌّ من ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٨٥٠)، وسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧)، ولايبتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦)، وكانط (١٩٢٤ ـ ١٨٠٤). أما مدارس علم الاجتماع في منتصف القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين المتجذرة في هذا النهج العقلاني التي تضم كلاً من كونت، ودوركايم، وفيبر)، فلقد تبنت وجهة النظر القائلة بأن المجتمع هو أكبر (وأعقد وأكثر دينامية جدلية) من مجموع أفراده. كان هؤلاء المفكرون معنيين بحاجات المجتمع وحقوقه. أما الإمبيريقيون الإنكليز، الذين استندوا على التجربة الحسية والاستقراء (Induction)، فيضمون كلاً من جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)، وجورج باركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣)، ودايفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦). كان هذا التقليد الإمبيريقي مدمجاً فيما أصبح يسمى النفعية البريطانية (Utilitarianism) ويتمثل في فلسفات كل من جيريمي بنثام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢) وجون ستيوارت ميل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣)، ولقد أعيدت صياغة كلاً من الإمبيريقية والنفعية في أمريكا بمصطلح البراغماتية الذي يمثله أفضل تمثيل كل من تشارلز بيرس (١٨٣٩ ـ ١٩١٤)، ووليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠)، وجون ديوي (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢). ويمكن وصف البراغماتية بايجاز على أنها النظرية التي تقول بأن الطرح يكون صادقاً ومقبولاً إذا أمكن أن يؤدي تبنيه إلى نتائج ناجحة في الممارسة، وأن الاعتقاد الحقيقي هو ذاك الاعتقاد الذي «يعمل بفاعلية» أو يلبي احتياجاتنا (الحقيقة هي ما ينفع). إضافة إلى إدماج مقارباتهم النفعية في تطبيق المعرفة العلمية، يتبنى كل هؤلاء الفلاسفة (النفعيين) مفهوماً عن المجتمع مساوياً لمجموع أجزائه، كما يتضمن مبدأ جون ستيوارت ميل القائل: «الخير الأكبر، لأكبر عدد من الناس». وصل هذا المفهوم للمجتمع أقصى مداه راهناً في التشديد الحالي على الحقوق الفردية على حساب حقوق المجتمع، وما ينتج عن ذلك من نزعة سياسية واجتماعية إشكالية تعرف حالياً بتعبير الذرية الاجتماعية.

كل نصوص تاريخ الفلسفة تقريباً المتوافرة حالياً صنفت هذه الفلسفات انطلاقاً من انتمائها إلى إحدى المقاربتين الإيبيستمولوجيتين المتعارضتين، أي العقلانية القارية، والإمبيريقية البريطانية. وبالتالي، فإنه لمما يثير الدهشة حقاً أن كلاً من الجابري وطرابيشي، وكلاهما أستاذ فلسفة، قد فشلا في أخذ تنوع التقاليد الإيبيستمولوجية في الفكر الغربي، بعين الاعتبار. فهما لم يقوما بالشغل على الأسئلة القائلة: هل إن العقل العربي هو ذو توجه إيبيستمولوجي عقلاني أم إمبيريقي؟ هل إن العقل العربي هو أقرب إلى التقليد القاري والألماني (الجدلي)، أم إلى التقليد الإمبيريقي البريطاني والبراغماتي الأمريكي؟ يمكن تفسير أوجه القصور الصارخة هذه في التحليل المقارن من خلال تأثير المنظور المجتزأ. يستغرق التفكير المجتزأ كلياً في القطبية والتناقض ما بين القطبين، ويهمل بالتالي المقاربة النقدية لأي منهما، إذ يقتصر التحليل عادة على أحد جانبَي القطبية ـ أي الجانب العربي في حالتنا ـ بينما هو يهمل كلياً الجانب الغربي

وينقل مختلف تقاليده الفكرية وكأنها كيان ثقافي واحد. وهو ما يشبه تطبيق النموذج الطبي، حيث يتم التدقيق الصارم بالأعراض، بينما لا يتم فحص نموذج الصحة المرجعي لهذا التدقيق.

التفكير المجتزأ: قصور التأهل التاريخي

يتمثل تجلٍّ آخر من التفكير المجتزأ في العلاقات الثقافية العربية ـ الغربية بشطب مراحل زمنية مركزية شكلت نقطة تحول في هذه العلاقات؛ إذ لم يعد بإمكان الغرب في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين أن يؤثر في المجتمعات العربية بالطريقة ذاتها التي أثر فيها في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إذ كان الغرب، في المرحلة السابقة، المصدر الوحيد للتقنية المتقدمة والتعليم العالي والمعايير والأساليب التي كانت تعد ملائمة للتطور الاجتماعي. ولكن برزت نقطة تحول رئيسة في هذا التفاعل مع بروز بلدان الكتلة السوفياتية، واليابان، والصين كموارد للتقنية المتقدمة والتعليم وبمنزلة بدائل من الاعتماد الكامل على الغرب. شكل الغرب، خلال المرحلة الأخيرة، التي شهدت كذلك أعمالاً عسكرية مناوئة جديدة من قبل القوى الغربية في الصراعات الإقليمية، المزيد من التهديدات الجديدة والتحديات على المستوى الثقافي. فالتوجهات الحديثة في الغرب التي يُنظر إليها على أنها تحط من قدر الكيان الأسري ـ وهو كيان الاستقرار الرئيس في المجتمعات العربية المكافحة ـ وكذلك التوجهات التي تدعم قيم الفردية المتطرفة واللذّوية اعتُبرت من قبل العديد من المثقفين العرب وشرائح من السكان العرب أنها إشكالية بالنسبة إلى مجتمع يسعى لميلاد جديد. بدأ العرب يسائلون المترتبات الصحية للأطعمة السريعة جنباً إلى جنب مع مترتبات العديد من الحالات الثقافية التي يعبَّر عنها بمسمى «ثقافة الهامبورغر». فلقد حل راهناً مكان الإعجاب بالغرب، ومحاكاته كثقافة، مشاعر تتراوح ما بين التوجس والازدراء الصريح؛ وهو ما يشكل عاملاً جديداً لصدام الثقافات.

يشكل التفسير المحرَّف لهذا التطور التاريخي من قبل العديد من العلماء، بمن فيهم المذكورون أعلاه (الجابري وطرابيشي وأركون)، أحد التجليات الأخرى للتفكير المجتزأ. حيث تتم مناقشة «الغرب» والإحالة عليه كقطب واحد من نظرية أحادية الجانب يتصف بالاتساق الإيبيستمولوجي والاستمرارية الزمنية التامة.

٤ ـ المنظور المجتزأ تجاه اللغة العربية

تشكل ثنائية اللغة (Bilingualism) قدَرَ عدد كبير من العرب الذين تابعوا دراستهم العليا في جامعات غربية. وبالرغم من محاسنها الجلية على صعيد التواصل، فإن ثنائية اللغة (وخصوصاً العربية/الإنكليزية، والعربية/الفرنسية) يمكن أن يكون لها عواقب سلبية، بما فيها تزايد الهوة

المعرفية ـ الاجتماعية بين المتعلمين وعموم الجمهور، إضافة إلى تفاقم التجاذب الوجداني الثقافي وصراعات الهوية. ويتمثل انعكاس سلبي آخر لثنائية اللغة بالاغتراب بين نمطين من التعبير: العلمي والعادي اليومي. يحصر المتعلمون العرب في الغرب استعمال لغة دراستهم العليا الأجنبية للكتابة والخطاب العلمي بينما يتركون للعربية حديثهم اليومي، وتعبيرهم الانفعالي وشتائمهم. وهذا ما يدفع المرء إلى التخمين ما إذا كان هذا الاغتراب هو المسؤول عن تبني اتجاه سلبي نحو اللغة العربية.

يستتبع المنظور المجتزأ تجاه اللغة العربية التماهي مع اللغة الأجنبية، التي تشتغل أساساً على المستوى ما قبل الواعي، مع ما يتبعها من اتجاه تباعدي نحو اللغة العربية والحط من قدرها. ويشمل هذا التماهي مع اللغة الأجنبية عادة تماهياً مع العلماء والاختصاصيين الأجانب الذين يكتبون بهذه اللغة. وبالتالي، فقد يتبنى الأكاديمي العربي دور العالم الأجنبي المتباعد والمتعالي، تماماً كحال الأنتروبولوجيين الأوائل في القرن العشرين الذين قد يكونون متمكنين من لغة السكان الأصليين وعاداتهم الثقافية، إلا أن مرجعيتهم الفكرية تظل متمثلة بأقرانهم من أوكسفورد أو السوربون. يمكننا الكلام هنا عن تماهٍ هو في آن معاً مجتزأ واغترابي.

وكما سبق بيانه، ينزع الاجتزاء إلى تجميد التحليل النقدي لأحد قطبي موقف ما أو كليهما. قد يستمر التحيز ضد اللغة العربية من دون إخضاعه للتساؤل حتى في أوساط أولئك الذين يتوجب أن يملي عليهم إعدادهم الأكاديمي النظر في الأمور بمزيد من التمعن. بعض الأمثلة الفاضحة على النظرة المجتزأة للغة العربية، نقع عليها في ادعاء الجابري بأن اللغة العربية «وطبيعتها الحسية» تفيض بالمترادفات وتفتقر إلى التاريخية وأن الغاية الأساس من الجملة العربية تتمثل باللحن الموسيقي والتعبير عن الاتجاه بدلاً من التعبير عن النوايا والأحكام[١٠]. رد طرابيشي على هذا الادعاء بنقد قاس وعنيف رأى فيه أن طروحات الجابري تستند إلى التحيز الخفي والمعرفة السطحية باللسانيات.

يتعين أن يصل أي تفكير بالعمق بقوى اللغة العربية اللسانية إلى رؤية معاكسة تماماً. أي تثمين سمو فرادة العربية وقدرتها المشهودة ليس على التعبير عن الفكر المجرد فقط وإنما على كل أشكال التعبير الأخرى كما تم بيانه في الفصل الخامس. ولكن من المدهش أن يتخذ شخص كتب كل أعماله الوافرة بالعربية، موقفاً من هذا القبيل حتى ولو لفترة محدودة، إذ قد يشكك المرء بأن الجابري كان تحت التأثير الطاغي للنظرة المجتزأة، كما هو شأن آخرين عديدين يتقنون لغة أجنبية. إلا أن الجابري عبّر، في أعمال لاحقة، عن دعمه القوي للعربية

---

(١٠) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٨٦ ـ ٨٨.

الفصحى وأوصى أن تكون اللغة الرسمية ولغة التعليم لكل الدول العربية، ومما لا شك فيه أنه قد توصل إلى ذلك بعد طول تفكير.

٥ ـ الفصل المجتزأ ما بين الحداثة والتأخر

توزعت الانتقادات الموجهة من قبل الشخصيات السياسية الغربية والإعلام الغربي إلى الأنظمة العربية بين ثلاثة موضوعات: (١) يتعين أن تكون أنظمة الحكم العربية أكثر ديمقراطية، وأكثر حماية لحقوق الإنسان؛ (٢) يتوجب على الحكومات العربية تحسين مكانة النساء في بلدانها؛ و(٣) يتوجب على الأنظمة العربية تحسين أداء مؤسساتها ومحاربة الفساد. أتى جواب الأغلبية الكبرى من القادة السياسيين العرب والكتاب على هذه الاتهامات و/أو التحديات مجتزأ بشكل بارز. إذ سرعان ما أمست منظومات موجهي الاتهام الثقافية تشكل نموذج الصحة بينما أصبحت أجزاء من الواقع الثقافي العربي تمثل عالم المرض حيث يجب تحسين الأعراض أو تصويبها.

اتخذ بعض السياسيين العرب الذين اتهموا بالتقصير في مجال الديمقراطية رأساً موقفاً اعتذارياً؛ فإما أنهم أشادوا بالانتخابات التي جرت في بلدانهم أو تكلموا عن انتخابات وشيكة سوف تعوض أي تقصير على صعيد الحرية. في المقابل، كان يمكن لرد جدلي معين أن يعلن عن أهمية الانتخابات وضرورتها، إلا أنه يشير في الآن عينه إلى أن الانتخابات لا تشكل ضمانة للحرية نظراً إلى إمكان استعمالها لتمويه السيطرة، والى أن الممثلين السياسيين المنتخبين معرضون بدورهم للرشى والابتزاز. كما يمكن لرد كهذا أن يبين أن حرية الفكر والتعبير السياسي هي ذات مدى أوسع من مجرد الانتخابات؛ وإنها يمكن أن تتحقق بلا انتخابات، كما أنها قد تتعرض للتهديد حتى في الديمقراطيات الراسخة ذات المنظومات الانتخابية النزيهة. كما يمكن التدليل، على سبيل المثال، إلى أن التيارات الأمريكية الشمالية في مجال «الصواب السياسي» التي تعمل على تغيير المؤسسات الاجتماعية من خلال الأحكام القضائية بدلاً من تغييرها من خلال الاستفتاء الشعبي وأن امتلاك وسائل الإعلام العامة وضبطها من قبل عدد قليل من الشركات الخاصة تشكل تهديدات أساسية للحرية أصبحت تواجه الغرب. قد تبدأ جماهير البلاد الغربية قريباً بالشعور بالحاجة إلى بدء تحرير ذاتها حتى من خلال انخراطها في تحرير الآخرين.

كما أن هناك موقفين متناقضين يتخذهما الغرب تجاه التقصير العربي على صعيد الديمقراطية وحقوق الإنسان: (١) تساند القوى الغربية، ولأغراض مصلحية اقتصادية محض، بعض الأنظمة العربية المعادية بشكل صارخ للديمقراطية، و(٢) تركز القوى الغربية على الاعتداء على الحقوق الفردية، بينما هي تتغاضى عن الاعتداء على السيادة الوطنية وعلى كرامة الشعوب العربية التي

ترتكبها قوى محلية يستمر الغرب بدعمها وتسليحها. يتجلى هنا المنظور الذري (الذي لا يرى إلا جانباً صغيراً من الواقع) في السياسة الخارجية (للقوى الغربية) حيث تُقْتَصَر حقوق الإنسان وكرامته على المستوى الفردي من دون أن تتضمن الحقوق في الكرامة الوطنية والكيانات الثقافية.

يمكن لجواب على الطرح المجتزأ بالنسبة إلى مكانة المرأة أن يقرّ بأن التغيير الاجتماعي يسير تلقائياً بهذا الاتجاه، إلا أنه يضيف إلى ذلك بأنه لا يمكن إنجاز التغيير بمجرد محاكاة المعايير الغربية. يحتاج التغيير إلى أن يأخذ بالاعتبار القيم الثقافية العربية والأهداف الاجتماعية المستقبلية التي ترفض المزاعم المجتزأة التي تضع النساء ضد الرجال، وإنما يتعين أن تساند تحسين أوضاع كل من النساء والرجال ضمن مجتمع متكامل، إذ إن رد فعل بعض الحكومات العربية المفرط على التهويل الخارجي ورغبة بعض الحكام في تلميع صورتهم لدى الغرب قد تولد مشكلات مستقبلية لبعض المجتمعات العربية. فكون الطالبات يشكلن ٧٠ بالمئة من مجمل الطلاب الجامعيين المتفرغين المسجلين في بعض البلدان العربية لا يشكل استراتيجية تؤمن التوازن بين الجنسين، إذ ليس بالإمكان تصحيح خلل تاريخي في التوازن من خلال تنفيذ ميل غير منصف في الاتجاه المضاد، إذ يحمل التهميش التعليمي للذكور إمكان زعزعة استقرار هذه المجتمعات.

لا بد للجواب على مجتزأ مشكلة الفساد السياسي ـ الإداري أن يقرّ بوجود المشكلة، وأن يبحث عن المساعدة الضرورية لإجراء التحسينات المطلوبة. كما يتعين على هذا الجواب أن يقر بأن الفساد السياسي، في المجتمعات العربية، يتفاقم من خلال صغر حجم الكيان السياسي وما يعقبه من تراجع نشاط الحركات السياسية الأيديولوجية، كما ستتم مناقشته في الفصل العاشر. وقد يكون من المناسب تذكير القوى القلقة على هذه الأوضاع العربية، بأن القوى الاستعمارية الغربية هي التي اختارت تفتيت بعض المناطق الجغرافية وبعض الوحدات الثقافية العربية إلى دول صغيرة لا تستطيع بعضها تحقيق سيادة ثقافية أو سياسية قابلة للحياة بوسائلها الخاصة.

تعمل مقاربة جدلية معافاة على تشجيع فحص النماذج الغربية في ضوء التقاليد العربية الناجعة من مثل تلك التي تمت مناقشتها في الفصول السابقة. من المرجح أن يخضع القادة الذين يفتقرون إلى المهارات الفكرية ومن غير ذوي الالتزام القوي بالأفكار والمثل العليا لتهويل النقاد الغربيين وللاستجابة لذلك بأسلوب مجتزأ (أحادي الجانب). فالتفكير المجتزأ لا ينتج تكيفات إبداعية، وإنما ينتج فقط إما خيارات المحاكاة السطحية لثقافة أخرى وإما رفضها بشكل أعمى.

٦ ـ النظرة المجتزأة ما بين الخصال الغربية الجيدة والخصال العربية السيئة

فُسِّرت النزعة العربية ذات الصبغة المازوشية للإدانة الذاتية وجلد الذات إلى حد كبير باعتبارها نتاج اللجوء إلى التفكير المثالي، إذ عندما يصبح المثالي مفرط البعد عن الواقع، يفلت من العلاقة الجدلية مع موضوعاته ذات الصلة ويتحول إلى تفكير مجتزأ. حيث يتم التخلي، في العلاقة المجتزأة، عن الأمل بإصلاح الحالة السائدة، وهو ما يشجع على اللجوء إلى إدانة الواقع الاجتماعي العربي.

يبدو أن هذه العلاقة المجتزأة المتحركة ذهاباً وإياباً ما بين المثالي و«الواقع الفاشل» خلقت مجالاً نموذجياً للتعبير الانفعالي. تتجلى هذه العلاقة من خلال تعداد الإخفاقات العربية مقارنة بالنجاحات الغربية بما يؤدي إلى المبالغة في الرثاء الذاتي وازدراء الشعب العربي وثقافته: يصبح هذا الشكل من التعبير المازوشي ممكناً من خلال تبني تفكير منطقي مغلوط موجود حتى بين المتعلمين، إذ إن مقارنة قوائم الإخفاقات العربية بقوائم الإنجازات الغربية خاطئة منهجياً. ذلك أن مقارنة منصفة ومتوازنة ما بين الثقافتين تتطلب قائمتين إضافيتين هما: قائمة النجاحات العربية وقائمة الإخفاقات الغربية، إذ طورت الثقافة العربية العديد من الأشكال الاجتماعية المعافاة على الصعيد ما بين الشخصي والاجتماعي، تماماً كما فعل الغرب على المستويات التنظيمية ومستوى الحقوق الفردية. ويشكو الغرب من إخفاقات ذات دلالة في العديد من المجالات الاجتماعية، من قبيل الفردية المتركزة حول ذاتها مع ما يترتب عليها من مروحة اجتماعية سلبية واسعة المدى من العواقب. أما اقتصار المقارنة على قائمتين فقط (أي الإخفاقات العربية في مقابل نجاحات الغرب) فإنه يعمل على تسهيل تعبير العرب عن الاتجاهات السلبية تجاه ثقافتهم.

تشجع الديناميات الواردة أعلاه على بحث القضية الأوسع مدى حول تأثير التفكير الخاطئ (التبسيطي، والمجتزأ، والمعيب منهجياً) على السلوك المتطرف أو المَرَضي النفسي. ولقد عالجت هذه القضية[١١] في سياق تدهور الخطاب الفكري وما يتولد عنه من سلوك وسواسي قهري عابر. ويمكن العثور على توضيح آخر لتأثير التفكير المعيب (أي التكوينات المجتزأة في هذا المقام) على السلوك الوسواسي في بعض ردود الفعل على ارتداء الحجاب، إذ تنظر بعض النساء العرب إلى ارتداء الحجاب من قبل الفتيات الأصغر سناً كتقييد خطير لحريتهن واستقلالهن. يتحول هذا الموقف عند بعضهن إلى اتجاه قوي من الانفعال المصحوب بالتحذير كلما رأين بنتاً ترتدي الحجاب، أو كلما أثير موضوع الحجاب. يمكن وصف هذه التعبيرات

(١١) Alexander Abdennur, «A Cognitively Induced Psychopathology,» *International Journal of Social Psychiatry*, vol. 28, no. 4 (Winter 1982), pp. 274–281.

المتكررة والمشحونة انفعالياً المصاحبة لهذا الاتجاه العدائي نحو الحجاب، بمثابة رد فعل وسواسي. وعندما طلبت من بعض هاته النسوة النظر في السلوك المتطرف النقيض، من قبيل ارتداء البنات سراويل مفرطة القصر، مع كشف ظهورهن وبطونهن، ووضع حلقة على السرة، قطعن فجأة رد فعلهن من خلال التصريح بأنهن لن يسمحن لبناتهن بارتداء ملابس من هذا النوع. ولقد ساعدت صياغتي المفصلة للقيمة الرمزية للحجاب بوصفه نفياً لسلوك الاستعراض الخطير، وما يتلازم مع التواضع اجتماعياً من قيم **الحشمة** (الفصل السابع) على الدفع للوصول إلى اتجاه أكثر توازناً. وبالتالي، فالاتجاه الوسواسي يمكن أن يتطور كنتيجة للتفكير المجتزأ، كما يمكن أن يصحح من خلال التفكير السليم.

كما تجدر الإشارة إلى مثال آخر عن التفكير الخاطئ المستخدم في العمل على استمرار التبخيس الذاتي الجمعي. غالباً ما يُستعمل هذا النوع من التفكير في المواقف المضادة من القوميين والإسلاميين الذين يرفضون السيطرة الثقافية الغربية. تذهب المجادلة إلى القول بأن كل أوجه التقدم التنظيمي وكل منتجات التقنية (من مثل الهواتف المحمولة، والآي باد Ipad، والإنترنت، ومكيفات التبريد، والأسبرين) التي يستعملها منتقدو الغرب ويستمتعون بها تم اختراعها أو صناعتها في الغرب. ويندرج عن ذلك أنه يتعين علينا تجاهل الآثار الضارة للمنتجات الثقافية الآتية من الغرب. يستند دحض هذا الاستنتاج الاعتباطي إلى نقاط ثلاث: (١) لا يوفر كون بلد ما ينتج أشياء جيدة في بعض المجالات سبباً منطقياً أو ضمانة بأن لا ينتج أشياء سيئة في مجالات أخرى؛ (٢) وأن تبني العلم والتقنية الغربيين لا يتطلب بالضرورة تبني منتجات الغرب الثقافية بدون تمييز (من قبيل كون ممثلة سينما تشع جمالاً وسحراً وفتنة جنسية لا يعني أن ينطبق ذلك على فضلاتها)؛ (٣) ثم هناك راهناً العديد من الدول غير الغربية التي تنتج تقنيات متقدمة، مما يحد من الترابط ما بين التقنية المتقدمة وبين معايير الثقافة الغربية.

٧ ـ الانقسام ضمن الهوية الذاتية

تتضمن عملية التنشئة الاجتماعية المبكرة استدخال (تَمثل) المعايير، والنماذج الاجتماعية، واللغة الأم، وعادات السلوك من الأسرة، وبيئة الطفولة الاجتماعية. عملية التنشئة الاجتماعية المبكرة هي مسألة حتمية تماماً كالانطباع[*] في تَكوين نواة الشخصية. تحدد قوة وانتظام هذه

(*) الانطباع (Imprinting) هو عملية بيولوجية إيكولوجية حيث تنغرس ذاكرة المكان منذ الاحتكاك الأول بالبيئة أثناء الميلاد. أبرز الأمثلة عليها الانطباع لدى السلحفاة وبعض الأنواع الحيوانية حيث تعود إلى مكان تفقيسها ذاته بعد غياب سنين عديدة من أجل وضع بيوضها. فعند تفقيس البيوض تجري الصغار على رمل الشاطئ مسرعة وتدخل الماء، وهو ما يشكل عملية الانطباع لديها. كذلك هو حال سمك السلمون الذي يعود إلى مكان تفقيسه نفسه كي يتزاوج ويضع بيوضه. ولقد وضع هذا المصطلح من قبل علماء الإيثولوجيا (علم دراسة سلوك الحيوان في بيئته الطبيعية) (المترجم).

التعلقات المبكرة مستوى استقرار نواة الشخصية وتكاملها أو هويتها. نواة الهوية هي ما تربط الشخص بشكل دائم بجماعة اجتماعية أو ثقافة ما.

وخلال عملية النضج والتعليم النظامي، والتغيير الاجتماعي والتحديث، وكذلك الاحتكاك بمجتمعات أخرى، يدمج الشخص معايير وقيماً إضافية في ذاته، مما يتيح قيام بعض التعديلات في نواة الهوية بدون إحلال أخرى محلها. وهكذا تنمو الهوية الذاتية ويعاد تشكيلها بفضل التجارب الجديدة، إلا أنها تظل وثيقة الارتباط بالنواة المبكرة. فقد ينتقل الشخص إلى وضع حضاري جديد حيث يمكن أن يتعرض الجانب المتطور من هويته/هويتها إلى ثقافة جديدة سائدة. وتبعاً لبيري، تمتلك عملية التثاقف(*) هذه التي تُجرى أربع استراتيجيات متباينة[١٢]: الانفصال (Separation) الذي يحدث عندما يعطي الأفراد قيمة كبيرة لتمسكهم بثقافتهم الأصلية، مع تجنبهم في الآن عينه التفاعل مع أعضاء المجتمع الجديد؛ التهميش (Marginalization)، الذي يبرز عندما يفتقر المرء إلى التمسك بثقافته القديمة ويبدي القليل من الاهتمام بإقامة علاقات ضمن المجتمع الجديد؛ الذوبان (Assimilation)؛ لا يرغب المرء في هذه الحالة في الاحتفاظ بهوية موروثه الثقافي ويسعى لتبني معايير المجتمع الجديد وقيمه؛ والتكامل (Integration)، حيث يبدي المرء اهتماماً بالحفاظ على ثقافته الأصلية ويسعى في الآن عينه إلى إقامة تفاعلات كثيفة مع جماعات أخرى في البلد الجديد.

تقوم العلاقة الثنائية ضمن الذات بشكل أساسي في استراتيجية الذوبان. فإذا أدرك الشخص (سواء بشكل واع أو لا واع) الثقافة الجديدة على أنها متفوقة بشكل كاسح على الثقافة التي نشأ فيها، فقد يحاول أن يعيد تحديد هويته. قد تصيب محاولة إعادة التحديد هذه الجوانب النواتية وراسخة الجذور تاريخياً من شخصيته، كما تم بيانه أعلاه، أي تلك الجوانب التي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من ذاته. وهكذا، فما يحدث عملياً في هذه الحالة هو قيام الذات بمهاجمة جزء آخر منها، مما يكون انقساماً ثنائياً أو انشطاراً ضمن الهوية الذاتية. يماثل صراع الهوية هذا اضطرابات المناعة الذاتية (من مثل الحساسية، والتهاب المفاصل، وبعض أمراض الجلد) حيث يهاجم الجسد ذاته من خلال جهازه المناعي.

وحيث إن هذا الانشطار ثنائي يحدث ضمن الذات في المقام الأول، فسوف يكون من الصعب تفعيله خارجياً كازدواجية. ذلك بأنه في الازدواجية هناك مستوى من الصدق الفعلي؛

(*) التثاقف (Acculturation) ويسمى أيضاً تمازج الثقافات، وهو تلك العملية التي تؤدي إلى تعديل متفاوت في مداه يطرأ على ثقافة فرد أو جماعة من خلال الاقتباس من ثقافة أخرى والذي يتم عن طريق الاقتباس والتفاعل. ويحدث التثاقف بصورة بينة عادة بين ثقافتين مختلفتين لبلدين متجاورين من مثل التثاقف ما بين العرب والفرس عند قيام الدولة الإسلامية. والتثاقف هو في الأصل مصطلح من وضع علماء الأنثروبولوجيا الثقافية (المترجم).

(١٢) John W. Berry, «Psychological Aspects of Cultural Pluralism,» *Topics in Culture Learning*, vol. 2 (August 1974), pp. 17–22.

إذ يقوم الفرد عادة بتفعيل كل جانب من هذه الازدواجية بشكل مستقل عن الآخر. تشكل حالة العربي الخليجي الذي يتصرف كغربي عندما يكون في الغرب، ويتصرف كعربي عندما يكون بين قومه، حالة من الازدواجية التي تتضمن مقداراً ما من الانشطار الذي يحافظ رغم ذلك على مستوى من الاتساق والاستمرارية على كل من الصعيدين. أما في حالة الانشطار الذي يعاش جوّانياً، فليس بمقدور المرء سوى أن يلبس جلد الآخر عند كل قطب أو هو يدّعي ذلك. فعندما يُفَعِّل الفرد الذي يتصف بانشطار من هذا القبيل ما يحمله من مرجعية عربية، يكون بصدد الادعاء لأنه حدث أن تماهى مع الغرب المتفوق. وعندما يفعل المرجعية الغربية، فسوف يكون ذلك من باب الادعاء لأن هذه المرجعية الغربية غير مدمجة تماماً في ذاته النواتية (إنه ليس غربي فعلاً)(*). على سبيل المثال لا تفلح تماماً محاولة مهاجر التحدث بالإنكليزية بلكنة الإنكليزي الأصلي إلا أن تكون الإنكليزية هي لغته الأم. وهكذا، يفصح الانقسام الثنائي عن ذاته كقصور في **الأصالة** حيث تظهر سلوكات التفاعل مع الآخرين كسلوكات «زائفة» أو «مُدعيّة».

أ ـ مكاملة الهوية كتانغو معرفي ـ انفعالي

في ما يخص المهاجر العربي إلى المجتمعات الغربية، يمكن أن تتضمن المكاملة التامة لهويته/هويتها الجديدة كلاً من التبني والرفض الانتقائيين لبعض من أربعة أبعاد معيارية: العربي الجيد، والعربي السيئ، والغربي الجيد، والغربي السيئ. يمثل كل بُعد تلك الجوانب من كلتا الثقافتين التي يعدّها الفرد جيدة أو سيئة. وبالتالي يشكل تكامل الهوية الناجح رقصة تانغو متقنة ما بين الأبعاد الأربعة. فرقصة التانغو هي رقصة انسيابية تقوم على أربع ضربات قدم، وذلك على العكس من رقصة الفالس التي تقوم على ثلاث ضربات. ويتمثل ما يعزز هذا التمكن بالقدرة على التجاذب الوجداني الواعي (القصدي)، إذ بإمكان المرء أن يحب بشغف بعض أوجه الثقافة العربية ومعاييرها، بينما هو يكره أوجهاً أخرى، كما بإمكان المرء أن يحب أوجهاً ومعايير من الغرب ويكره في الآن عينه مظاهر أخرى ويزدريها. وقد يحتاج المهاجر العربي، إضافة إلى التجاذب الوجداني الواعي، إلى قدرة فكرية، إذا ما أراد أن يكامل بنجاح بعضاً من مكونات الهوية المتصارعة من الأبعاد الأربعة.

لا يمثل التحدي الفكري المبذول لاكتساب هوية ذاتية جديدة مهمة سهلة بالنسبة إلى المهاجر العربي. وفي حين أنه من السهل نسبياً تصوير إنجازات الغرب الناجحة والإخفاقات المؤسسية العربية، فإن ما يبدو صعباً فعلاً هو تصوير الملامح الغربية السلبية والملامح العربية

(*) من الأمثلة الأكثر تعبيراً عن حالة الانشطار هذه هي حالة الجزائري الذي استوطن فرنسا، إنه يقلد الفرنسيين على جميع الصعد إنما يظل الأمر برّانياً، ولا يمس نواة هويته، ولو تنكّر لها (المترجم).

الإيجابية. أما في ما يختص بتحديد الملامح الثقافية العربية الإيجابية، فمن المأمول أن يشق هذا الكتاب بعض الدروب. ولكي نحاول تحديد الملامح الثقافية الغربية الإشكالية والسلبية، يطيب لي أن أقدم الوسيلة التالية: حاول أن تستخرج المسلمات الضمنية الكامنة وراء التوجهات الثقافية السائدة، ومن ثَمّ إخضاع هذه المسلّمات الضمنية إلى التقويم النقدي.

قد يدفع هذا التمرين في النقد الثقافي إلى تجاوز الملاحظات النقدية العامة من قبيل الصيغ الدارجة، مثل: الغرب عموماً والمجتمع الأمريكي الشمالي على وجه الخصوص يعانيان فرط الفردية والمادية.

ب ـ بعض الافتراضات الثقافية الأمريكية الشمالية ذات الطابع الإشكالي

أقدّم هنا للنظر بعضاً من أمثلة الافتراضات الثقافية الأمريكية الشمالية الإشكالية:

(١) المفهوم الضمني القائل بأن المجتمع مساوٍ لمجموع أعضائه. هذا الافتراض خاطئ موضوعياً. فالمجتمع هو متعضى كلي أكبر من مجموع مكوناته، وبالتالي، فالمجتمع له، على غرار الفرد، حقوقه الخاصة به.

(٢) افتراض الذرية الاجتماعية الضمنية القائمة خلف فكرة «الجريمة من دون ضحية» والفكرة القائلة بأن السلوك المنحرف القائم بين راشدين قابلين يظل محصوراً بهما. يتعارض هذا الافتراض مع كل نظريات التعلم الاجتماعي التي تذهب إلى أن الناس يتعلمون من سلوك الآخرين ويقلدونه، وأن توسع شبكات التواصل تزيد تسريع التعلم الاجتماعي.

(٣) الافتراض القائل بأن كل جماعات المجتمع على اختلافها يتعين عليها الإسهام في تشكيل التنظيم الأخلاقي للمجتمع. على أن الجماعات الاجتماعية قد تتمسك بقيم متعارضة، فإذا كانت كل القيم مقبولة بالقدر نفسه، فعندها لن يكون هناك قيم صحيحة وأخرى خاطئة. يتم التمسك بهذا الافتراض إلى حد بعيد من خلال قيمة التسامح الضاغطة التي تدافع عنها المنشآت السياسية الغربية الراهنة بشدة. يتحول التبني العالمي للتسامح إلى إشكالية فعلية كما تمت مناقشته بعمق في الكتاب الشهير بعنوان **نقد التسامح الخالص**[١٣]، إذ يؤدي التسامح المفرط حيال مطالب جماعات متباينة إلى فقدان حس الصالح العام، وإلى وجود التناقضات، وإلى التخلي عن الغايات الكبرى في الارتقاء الإنساني.

(٤) الافتراض الضمني القائل بأن البشر ينشدون السعادة. هذه المسلّمة مغلوطة بدورها. فالبشر يسعون لتحقيق إمكاناتهم وتحسين نوعية حياتهم؛ إذ إن السعادة هي نتاج لمساعيهم

(١٣) Robert Paul Wolff, Barrington Moore Jr., and Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance* (Boston, MA: Beacon Press, 1965), pp. 81-118.

أكثر من كونها غاية موضوعية. قد يكون هذا الافتراض الثقافي المضمر مسؤولاً عن تشجيع الجري وراء اللذّوية من قبيل محاولة تجريب تعاطي المخدرات والاستمتاع بها. لقد وَلّدَ الاستهلاك المتزايد للمخدرات غير المشروعة بين الأمريكيين الشماليين بنية تحتية إجرامية لتهريب المخدرات التي كادت تزعزع استقرار دولة المكسيك. كما قد يتجلى التبني الشديد لمعيار «الجري وراء السعادة» في العديد من المسوحات[١٤] التي تشير إلى إدمان عالٍ على الكحول والمخدرات غير المشروعة بين المراهقين الأمريكان. فلقد صرح ٤٧,١ بالمئة ممن هم في أواخر المراهقة من العمر أنهم يسكرون بانتظام، وأن ١٥,١ بالمئة منهم ينطبق عليهم محك الإدمان في تناول الكحول، وأن ٤٢,٥ بالمئة يتعاطون المخدِّر بانتظام، وأن ١٦,٤ بالمئة ينطبق عليهم محك الإدمان في تعاطي المخدِّر.

(٥) يمكن أن يؤدي الافتراض القائل بالإرادة الحرة والتقرير الذاتي للمصير إلى العديد من الأفكار المغلوطة، من قبيل المبالغة في تبني المسؤولية الفردية وفرط الاعتقاد بأسطورة الرجل «العصامي». تتجلى فكرة الإرادة الحرة في مثال ذينك الرجلين الذين ينخرطان في التضارب بالأيدي. ففي العديد من الحالات في الغرب، قد يُترك هذان الرجلان لشأنهما يستمران بالتضارب لأنهما بحثا عنه بمحض إرادتهما. أما في المجتمعات العربية، فعندما يُقْدِمُ رجلان على البدء في التضارب بالأيدي، سوف يتدخل معارفهما وأحياناً بعض الحضور من الغرباء لفض الاشتباك بينهما. يقوم هذا التدخل على تبرير ضمني يذهب إلى أن الناس لا يبحثون غالباً عن الانخراط في التضارب عن عمد وإنما هم يدفعون إليه بسبب ظروف اجتماعية خارجية من قبيل الحاجة إلى الحفاظ على المكانة أو الدفاع عن شرفهم. وبالتالي يتورط المتقاتلون عملياً في القتال أكثر مما يبحثون عنه بمحض إرادتهم، وبذلك يتمثل ما يملي على الحاضرين التدخل بمحاولة تقليل الأضرار والحد من انتشار العدوانية، وإتاحة الفرصة، في الآن عينه، أمام المتخاصمين للتعبير عن عدوانيتهم بأشكال مقبولة. وما يدعو إلى الأسف أن هذا المعيار العربي الصالح اجتماعياً قد تم تعريضه للضعف بسبب تبني الافتراض الأنغلو ـ أمريكي القائل بالإرادة الحرة.

(٦) الفكرة القائلة بتفضيل العلاقات الشخصية غير الرسمية والخالية من التكلف في بعض مناسبات التواصل الاجتماعي على المقاربات ذات الطابع الرسمي. تقوم هذه الفكرة على الافتراض القائل بأن عدم التكلف يمكنه أن يسهل التفاعل ويعزز المشاعر «الودية» أكثر من التفاعل الذي لا يرفع التكلفة، وبالتالي فعدم التكلّف من خلال الإفراط في المخاطبة بالاسم الشخصي (وحتى تبسيطه واختصاره)، وتبادل الابتسامات، والأحاديث السطحية، وارتداء

---

(١٤) Joel Swendsen, «Use and Abuse of Alcohol and Illicit Drugs in US Adolescents: Results of the National Comorbidity Survey,» *JAMA Psychiatry*, vol. 69, no. 4 (2012), pp. 390–398.

الملابس الرثة يصبح الأكثر تفضيلاً في العديد من المجالات الاجتماعية. ولكن استعمال رفع التكلف في عملية الخداع ووظيفة التمسك بالرسميات في حماية الخصوصية الفردية والكرامة الذاتية، وأهمية اللباس في تحديد السياق الاجتماعي، لم تعد كلها تؤخذ في الحسبان. ذلك أن استيراد أسلوب الزي الأمريكي الشمالي غير المتكلف. من قبل مجتمعات البلاد النامية قد يحط من قدر العديد من العلاقات البنيوية.

(٧) الفكرة القائلة بأن التعدد السياسي مع تنوع جماعاته الاثنية والتعدد الثقافي يشكل التعبير الأسمى عن الحرية السياسية. إلا أنه في معظم البلدان، ولأسباب مختلفة، يمكن لتعدد الجماعات أن يصبح مهدداً جدياً للاستقرار؛ إذ قد تفقد بسهولة فعلها الحافظ للتوازن (الذي يحدث غالباً بفعل تدخل خارجي) ويغرقها في الصراع. وفوق ذلك، قد يؤدي تشجيع التنوع الثقافي ضمن البلدان النامية إلى تصلب كيانات الجماعات المتباينة، مما يؤدي إلى نزاعات دموية، وخصوصاً أن هذه البلدان تفتقر إلى القوى التنظيمية القادرة على إدارة النزاعات. يبدو أن المجتمعات العربية تعتمد بقوة على التكامل المعياري من أجل الضبط الاجتماعي، وهي معرضة للوقوع في الكارثة فيما إذا تبنت الوصفة الأمريكية الشمالية القائلة بالتنوع الثقافي.

(٩) الفكرة القائلة بأن الأسرة المكوَّنة من أم عزباء أو زوجين مثليين جنسياً (زواج ذكر مع ذكر أو أنثى مع أنثى) يشكل قمة تمكين المرأة، والديمقراطية، والتسامح، وحرية التعبير. تشكل الأسرة التقليدية، في العديد من البلدان النامية، الوحدة التنظيمية القاعدية للنظام الاجتماعي، وذلك على الرغم من العديد من أوجه قصورها. أما المزيد من الغفل الاجتماعي على مستوى التصرفات الجنسية فقد يفاقم من تحديات التفكك الاجتماعي الذي تتعرض له هذه البلدان.

(١٠) يفتقر الافتراض القائل بأن الثروة الاقتصادية وخلق فرص العمل مستقلان عن توجهات المجتمع الأخلاقية والثقافية، إلى الصحة. إذ يشهد الانحسار الاقتصادي لعام ٢٠٠٨ على أن الأداء الاقتصادي يتأثر بقيم أولئك الذين يديرون الاقتصاد وأخلاقياتهم المهنية.

يمكن للافتراضات المبينة أعلاه ضمن شروط نوعية أو بالتلازم معها، أن تيسِّر الازدهار والنمو لفترة معينة من الزمن. ومع ذلك، وحيث إنها لا تقوم على حقائق موضوعية راسخة، فإنها قد تحمل بذور التعطل المستقبلي للمجتمع بالرغم من الثروة الوافرة والتقنيات المتقدمة. على سبيل المثال فإن تبني الحقوق الفردية والحريات في أشكالها القصوى أدى إلى الحراك الاقتصادي والازدهار الاقتصادي، إلا أن هذه القيم يمكن أن تؤدي مع مرور الزمن إلى تصاعد التركز حول الذات، واللذّوية، والجريمة، والتفكك الاجتماعي الذي يمكن أن يؤدي إلى تدهور الاقتصاد. وبالمثل، فلقد وصف هوفستادتر بعمق كيف حرر التقليد الأمريكي المضاد للفكر النشاط المقاول من الضوابط الأيديولوجية وساعد على تركيز الطاقات الذهنية على الإنجاز

الاقتصادي أساساً[١٥]. إلا أن هذا التقليد عمل على إعاقة نمو أحزاب سياسية متدامجة اجتماعياً قادرة على ضبط سلوكات جماعات رأس المال والفوائد المولدة للتصدع الاجتماعي. ونظراً إلى حركة التاريخ الجدلية، بدأت الافتراضات الزائفة التي تدخل في صلب هذه القيم الثقافية تتجسد عملياً مع ما تحمله من انتقام للتاريخ، وما يتولد عنها من تدهور اجتماعي وثقافي. لقد ابتدأ تقهقر الغرب، فالتقنية المتقدمة والموارد الاقتصادية قد تستطيع إبقاء المركب طافياً إلا أنها لا تستطيع حمايته من التعفن، إذ لا يمكن العودة إلى الأمجاد الماضية من خلال القيم الراهنة السائدة.

٨ ـ المجتزأ الإجمالي/العيني

اقترحت في الفصل الثالث (المقطع الأول) أن النظرة الإجمالية هي تشكل مرحلة أولى في المعالجة المعرفية (للمعلومات) تهدف إلى الوصول إلى مكاملة شمولية أعلى مستوى لهذه المعلومات. تمثل النظرة الاجمالية، باعتبارها مخططاً إجمالياً مجرداً للواقع، شكلاً نمطياً نموذجياً للمعالجة المعرفية في الأسلوب الإيبيستمي العقلاني. وعندما تبرز الحاجة إلى مزيد من الإحاطة المنهجية بالقضية، يتعين على التفكير الإجمالي البحث عن تفكير أكثر تنظيماً (من قبيل التفكير التحليلي والتوليفي)، يقوم على استعمال طريقة منهجية فعلية. ومن لا يمكنه التفكير إلا بشكل إجمالي، بمهمة متطلبة فكرياً، فسوف يواجه تحدياً يهدد قدراته؛ إذ إن التفكير الإجمالي لا يلائم أغراض المهام الفكرية المعقدة. ولكي يتخلص هذا الشخص من الوضعية الصعبة والمربكة، فإنه يقفز رأساً من النظرة الإجمالية إلى التعامل مع أكثر أوجه المسألة حسية وتفتيتاً.

أ ـ دخول الطلاب العرب إلى الجامعة

يمكن ملاحظة هذا التفكير الإجمالي/العيني عندما يدخل الطالب الجامعة مع تعليم ثانوي فشل في تدريبه على التفكير المجرد. يواجَه الطالب، في سنته الجامعية الأولى، وفي المقررات القائمة على العلوم الاجتماعية على وجه الخصوص، بعدد كبير من المفاهيم المجردة التي تتطلب ربطها بمعناها الضمني وبمفاهيم مجردة أخرى. ونظراً إلى فقر أعداد الكثير من الطلاب العرب الذين يأتون من التعليم الرسمي، تكاد مهمة فهم هؤلاء الطلاب المفاهيم أو النظريات الجديدة أن تصبح شبه مستحيلة. وبغية الإفلات من هذا التشويش، يلجأ الطالب إلى النماذج العينية من التفكير المتصف بتجزئة القضايا المعقدة، وبالاعتماد على الذاكرة الآلية في تقديمها. قد يكون هذا اللجوء إلى تذكُّر المعلومات المجزأة مفيداً في اجتياز امتحان معيَّن، إلا أنه يحول

(١٥) Richard Hofstadter, *Anti-intellectualism in American Life* (New York: Alfred Knopf, 1966).

دون إحراز أي تقدم على صعيد المعرفة. عندما كنت أقوم بتقدير مستوى هؤلاء الطلاب في مهام حرة ولا تشكل تحدياً من قبيل تقديم اقتراحات لموضوعات جديدة لتغذية مقرر معين، كانوا يتحولون إلى التفكير الإجمالي الذي يطرح قضايا كبرى، حيث كانوا يبدون أكثر ارتياحاً على هذا الصعيد.

ب ـ الهروب إلى العينية في أوساط المديرين العرب

يمكن ملاحظة حالات مماثلة من الهروب ثنائي الانقسام إلى التفكير العيني في السلوك التنظيمي، إذ سمعت العديد من الروايات التي تصف سلوكات غريبة الأطوار وغير مجدية تتجلى عند مديرين عرب في بعض البلدان العربية، حتى بعد حيازتهم درجات جامعية عليا من جامعات غربية. تشمل سلوكات من هذا القبيل بوجه خاص فرض الخضوع لإجراءات سطحية بشكل استبدادي، وطلبات التمسك بالدقة المطلقة في التقيد بالمواعيد من قبل المستخدمين، والإصرار على التوثيق غير المجدي. إن التفسيرات الكلاسيكية لسلوكات كهذه، غالباً ما تركز على الخصائص الثقافية أو الشخصية. تذهب التفسيرات الثقافية عادة إلى القول بأن التعليم العالي قد لا ينجح دوماً في تعديل العادات الثقافية الاجتماعية التقليدية راسخة الجذور وأن هذه الفئة من الأفراد قد تستفيد من المزيد من التدريب. أما التفسيرات المرتكزة على خصائص الشخصية فتربط السلوك «المتعنت» بتنظيم الشخصية وتدعو إلى تحسين التعامل مع هؤلاء الأشخاص وأعراضهم كما يوصي به كتاب ماركارم بعنوان: **كيف نتعامل مع الناس المتعنتين**[١٦]. ولكن إذا ركّزنا على تمكّن هؤلاء الأشخاص الفكري في حقول اختصاصهم فسوف يبرز تفسير معرفي لهذا السلوك الإشكالي، إذ غالباً ما يفشل أشخاص كهؤلاء، خلال سنوات دراستهم العليا، في اكتساب القدرات الملائمة لفهم النماذج النظرية وربطها بفاعلية بممارستهم اختصاصهم، حيث تبقى المعرفة المهنية المتعمقة في الاختصاص مفتتة، فلا تذهب النظرية أبعد من المقاربة الانطباعية والإجمالية مما لا يُمَكِّنُها من تجريد العمليات ذات الصلة (ومكاملتها). ونتيجة لهذه المعاناة التي تحمل إمكانية الإحراج، يهرب الفرد إلى السلوك العيني والمتصلب الذي يتم التعامل معه على صعد غير فكرية من قبيل أسلوب الشخصية، والقيم الثقافية، أو التفضيلات المهنية. هذه القفزة ثنائية الانقسام من النظرة الإجمالية إلى الاهتمام العيني تمثل استراتيجية مدفوعة نفسياً ترمي إلى حماية الاعتبار الذاتي من إحراج قصور اللياقة الفكرية. هنا يقوم الفرد باستبدال قضية قصور الكفاءة الفكرية، بمشكلات ملموسة وأكثر عينية من غير المرجح أن تسبب له الإحراج.

---

(١٦) Ursula Markham, *How to Deal with Difficult People* (London: Thorsons, 1993).

وبالتالي يُلاحظ أن الانقسام المجتزأ ما بين التفكير الإجمالي والتفكير العيني في الظروف التي يُتوقع فيها اللجوء الوشيك إلى التفكير المنظم والنظرية غير متوافر عملياً؛ فهذا مما يدخل المدير في حالة من عدم اتساق مكانته وثباتها (Status Inconsistency). وغالباً ما تؤدي معاناة عدم اتساق مكانته إلى رد الفعل التعويضي المتمثل بالنَّيل من الاعتبار الذاتي للمستخدمين التي أطلق عليها تسمية «سحق الأنا» (Ego-bashing)(١٧). وهكذا فتواجد التفكير الإجمالي والعيني في آن معاً لا يمثل وحدة أضداد هيراقليطية (جدلية) حيث يتحد كلا الحدَّين من خلال السيطرة الفكرية، وإنما تكون بالأحرى حالة من الهروب من مستوى قصور اللياقة المفهومية إلى مستوى القصور في الأداء العملي.

ج ـ السرد التاريخي كبديل من التكامل المفهومي

يستمر سعي العقل العربي إلى تكوين صورة شاملة حتى عندما لا تتوافر المهارات المفهومية الملائمة. ففي تقديم موضوع ما إلى جمهور متعلم، لا يستطيع المحاضر الاعتماد فقط على النظرات الإجمالية. إذ سوف يكون مضطراً إلى تقديم بيان تحليلي للقضية موضوع البحث قبل الوصول إلى صورة نهائية متكاملة. ولكن إذا افتقر المحاضر العربي للمهارات المفهومية مع أنه يتمتع بخصائص العقل العربي، فمن المرجح أن يتبع مساراً قد يمكّنه من إنقاذ ماء وجهه. فمن خلال تقديمه تاريخاً تطورياً للموضوع قيد البحث، يتمكن الشخص، ولو من طريق التسوية، من إرضاء متطلبات التفكير التحليلي والتكاملي. كما يمكن لهذا الشخص أيضاً، وبأسلوب التسوية ذاته، أن يحقق متطلبات الشمولية من خلال سرد «كامل القصة» للقضية موضع البحث.

على سبيل المثال، زار أحد الرسميين اللبنانيين كندا عام ١٩٩٠، بعد انتهاء الحرب الأهلية اللبنانية، لطلب المساعدة لبلده. ورتب له جدول محاضرة بعنوان «آثار الحرب الأهلية في المجتمع اللبناني» إلى جمهور جامعي. ولقد تحول الأمر إلى تكريسه ثلاثة أرباع وقت المحاضرة «لشرح» الحرب من خلال تقديم عرض زمني لمسارها، وبالتالي لم يترك إلا القليل من الوقت لعلاج موضوع آثارها الاجتماعية. ولقد كنت من بين الحضور، واتضح لي أن كمية هذه التفاصيل التاريخية غير الضرورية لم تكن مدفوعة بنوع من الحذلقة التاريخية، وإنما هي كانت مدفوعة بالحاجة الماسة إلى المقاربة الشمولية في تقديم ظاهرة الحرب وشرحها. في الواقع كان يمكن لوصف إجمالي مجرد للحرب الأهلية أن يحل محل السرد التاريخي، وبالتالي كان بالإمكان تركيز المحاضر على الموضوع المعلن عنه.

(١٧) Alexander Abdennur, «Status Inconsistency, Narcissism, and Ego Bashing in the Workplace: A Theoretical Model,» *International Journal of Criminology and Sociological Theory*, vol. 6, no. 4 (2013), pp. 181-190.

نرى، في سياق أكثر أكاديمية، حالة مماثلة لهذه الورطة الفكرية في أعمال العديد من العلماء العرب وافري الإنتاج، إذ يؤدي استعمال الأدوات النظرية الملائمة إلى الحد من الحاجة إلى الوصف المفصل للمعلومات ذات الصلة، الأمر الذي يجعلها مقتصرة على التوضيحات التي تُدعِّم الطروحات النظرية، إذ تتحقق الشمولية بشكل أفضل من خلال استعمال النظرية بدلاً من اللجوء إلى البيان السردي والتفصيلي لمادة الموضوع.

د ـ السرد التاريخي كبديل من التفسيرات الدينامية

كما تم بيانه أعلاه، فإن العروض التاريخية والزمنية لقضية ما يمكن استعمالها كبديل من التحليل المفهومي الملائم. كما يمكن استعمال التوثيق التاريخي في سياق آخر ذي صلة، وخصوصاً سياق تفسير السلوك. إلا أن وصف كيف برزت مكوِّنات حالة إشكالية ليس بإمكانه تقديم تفسير ملائم لتصرفات الأفراد أو الجماعات المعنيين بالأمر، إذ إن تعليل السلوك يتطلب تفسيراً دينامياً غالباً ما يستند إلى النظرية. على سبيل المثال، أرجعت عدة محاولات تفسير سلوك الدولة الإسلامية (داعش) إلى تبيان كيفية نشأة هذه الجماعة، وكيف حظيت بمساعدة بعض القوى الإقليمية والغربية. إلا أن هذا الوصف لتطورها التاريخي لا يفسر لماذا يرتكبون المجازر ويدمرون المواقع الأثرية. بينما قد يقدم تفهماً لديناميات المفهوم المطلق المقترح في هذا الكتاب أداة مفيدة لتفسير سلوكات من هذا القبيل.

٩ ـ التفكير الازدواجي والمجتزأ والإبداع

تتضمن العلاقات الازدواجية (Dual)، كما تم شرحه سابقاً في هذا الفصل، طاقمين متعارضين من المعايير يحملها الفرد، كل منهما بمعزل عن الآخر. إنهما لا يحضران معاً في وعيه، بما يحول دون تطور تناقضهما إلى نوع من التوليف. في المقابل، يفرض تناقضهما وانعدام توليفهما تفعيل كلٍّ منهما في ظروف وسياقات مختلفة، كما تم بيانه في حالة الازدواجيات الإيكولوجية والأخلاقية، والثنائية الثقافية. وبالتالي، تتسم ازدواجية العلاقات والتكيفات بالسلبية، والانفصال بعضها عن بعض، ولا تكون قابلة للعيش لا اجتماعياً ولا فكرياً. تشكل ازدواجية العلاقات مؤشراً على أعراض التفكك الاجتماعي.

يتصف التفكير المجتزأ (Dichotomous) بُعدين قطبيين، إلا أن التناقض بينهما لا يشكل علاقة جدلية. يعد أحد القطبين كنموذج أو مُعطى بينما يُعَدّ القطب الآخر بمنزلة انحراف عن النموذج أو نفي للمعطى. لا يُعطى لأحد القطبين ما يكفي من الاعتبار النقدي، بينما يتم التركيز بتفصيل على القطب الآخر وغالباً ما يتم التعامل معه كعارض أو مرض لا يستحق سوى التخلص منه. ويتولد أحياناً انفعال قوي ضمن ثنائية الانقسام هذه من قبيل الغضب من التخلف

أو الفساد والتوق الشديد إلى الإصلاح. إلا أن هذا الانفعال يعيق العملية الجدلية الخلاقة ما بين القطبين بدلاً من العمل على تشجيعها، وهو ما قد يدفع التحليل السببي إلى التطور باتجاه المستويات المطلقة الخطيرة التي تمت مناقشتها أعلاه.

قد يرجح سبب ظهور التفكير المجتزأ إلى حالات الغفل والتفكك الاجتماعي التي سادت في المجتمعات العربية خلال السنوات المئة الأخيرة. وباعتباره صيغة معرفية غير ملائمة، بإمكان التفكير المجتزأ إعاقة التفكير الموضوعي. ومن خلال استعمال النفي خارجاً عن العملية الجدلية، يمكن لهذا التفكير أن يلحق الضرر بالتفكير الابتكاري الذي يزدهر في حالة النفي الجدلي. فمنذ أواسط الستينيات، ومع تصاعد كثافة التحديث لم تطرأ إضافات إبداعية على الفلسفات السياسية لمفكري الأربعينيات والخمسينيات، إذ لا علم لي بأي جهد جاد لإنجاز أي فلسفة سياسية اجتماعية تكامل ما بين الإنجازات الثقافية العربية والمنظومات الاجتماعية الحديثة، وذلك على الرغم من الكم الهائل من المنشورات حول القضايا السياسية والاجتماعية، إذ قد تساعد فلسفة من هذا القبيل على تعليم العرب على مكاملة هويتهم الثقافية، كما تساعد الحكومات العربية على الدفاع عن ذاتها ضد حملات التهويل الثقافي الراهنة التي تمارسها القوى الغربية.

يتحدث الجابري عن «أزمة إبداع في الفكر العربي المعاصر»[١٨]؛ إذ يبدو أن الجهود الفكرية تتبع تيارين رئيسين: أي محاولات إعادة إحياء مؤسسات التقليد الممثلن، ومحاولات تمثل الرؤى العلمانية الحديثة المقتبسة من الماركسية أو الليبرالية. يعتقد الجابري أن الفكر الخلّاق الحقيقي ينبع من التقاليد الفكرية، إلا أنه يتطلب تحليلاً نقدياً لكل من التقليد والنماذج الغربية المعاصرة والمعولمة. وهو يعتقد أن الفكر النقدي بإمكانه إعادة بناء كل من الماضي والحاضر، بفضل تحليله المقارن والمتوازن.

أود أن أضيف هنا أن هذا القصور في الإبداع الفكري قد يعود كذلك إلى كون عدد كبير من الأكاديميين العرب الباحثين عن تعليم أفضل أنجزوا جل دراساتهم العليا في جامعات أجنبية، إذ لطالما أعلن أن الإبداع الفكري يتطلب امتلاك جذور راسخة واستمرارية في الثقافة ذاتها وفي امتلاك اللغة الأم. وأقترح أن أعزز هذا الادعاء بالقول بأن التعرض لثقافات متنوعة ولثنائية اللغة لا يهدد بالضرورة الإبداع الأكاديمي، بل هو في الواقع قد يثير الإبداع ويعززه. ولكن قد تُلحق ثنائية كل من الثقافة واللغة أذى بالغاً بالإبداع عندما يحولان دون نمو الهوية الذاتية وتكاملها. فقد يفشل أكاديمي ما في مكاملة الجوانب النواتية من ثقافة

(١٨) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).

المنشأ الخاصة به مع الجوانب الغربية المكتسبة ـ بسبب ظروفه الاجتماعية والتعليمية في الطفولة. قد يؤدي به هذا الفشل إلى تبني منظور ثنائي الانقسام تجاه موروثه الثقافي، إذ غالباً ما تهدد العلاقات المجتزأة (وغير الجدلية) الإبداع الفكري. يوضح زياد حافظ، عالم الاقتصاد العربي، هذه الظاهرة[19]. حيث يكتب قائلاً، «ليس هناك من اقتصاديين عرب، بل نحن في أكثريتنا الساحقة اقتصاديون غربيون ناطقون باللغة العربية. إن الدراسات الاقتصادية العربية هي بأدوات تحليل غربية تمّ تعريبها. لست على علم بوجود نظرية اقتصادية عربية نابعة من الواقع العربي وتبتكر أدوات تحليلية مختلفة عن الموروث الغربي»[20].

وكون العديد من المثقفين العرب عانوا اغتراباً من هذا القبيل قد ينعكس في الندرة الواقعية للأفكار الجديدة التي يمكن أن ترقى إلى مستوى التحديات الخطيرة التي تجابه المنطقة العربية. فلنأمل بأن يحض انتشار الانتفاضات العربية الراهنة على المزيد من مخرجات الفكر الإبداعي.

---

(١٩) انظر مداخلة زياد حافظ، في: **المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ٢٠١٠).

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

واقع العلوم الإنسانية المتداولة عربياً في الجامعات كما في الدراسات والأبحاث قد يكون أشد مأزومية. فأساتذتنا الجامعيون كما باحثونا يستوردون نظريات وطرائق بحثية جاهزة ويطبقونها في حالتها الخام على واقعنا الاجتماعي وواقع مختلف شرائحه السكانية وكأنها علم كوني صالح لكل الأزمنة والأمكنة. يغيب عن بالهم أن العلوم الانسانية هذه المستوردة هي نسبية ثقافياً وليست علماً كونياً كالعلوم الطبيعية. وأنها أُنشِئت وطُوِّرت لخدمة حاجات المجتمع الصناعي الغربي وإنسانه مع إيهام العالم الثالث بأنها كونية. هناك لدى اختصاصيي العلوم الإنسانية في بلادنا حالة من القصور الواضح في بناء نظريات وطرائق بحث تلبي خصائص مجتمعاتنا، إذ ما ينطبق على الإنسان الصناعي الذي مر بمرحلة تشكيل ثقافي وذهني وسلوكي لخدمة متطلبات عالم الصناعة والاستهلاك مختلف إلى حد بعيد عن واقع إنساننا وخصوصاً شرائحنا الشعبية (المترجم).

الفصل التاسع

التفكير التآمري:
ما بين العملي المعقول والمجتزأ

يشرح التفكير التآمري أو النظرية التآمرية الأحداث بوصفها نتائج مؤامرة مزعومة من قبل جماعة أو فرد، أو منظمة خفية. وبشكل أعم، يتمثل التفكير التآمري بالفكرة القائلة بأن الأحداث الهامة السياسية، أو الاجتماعية أو الاقتصادية هي نتاج مؤامرة سرية نادراً ما تصل إلى علم الجمهور العام. المؤامرة هي في الأصل مصطلح محايد، إلا أن نظرية المؤامرة اكتسبت منذ الستينيات معنى تبخيسياً، حيث تتضمن نزعة شبه عظامية ترى أن هناك عقلاً خفياً يريد الشر كامن وراءها. ويُستعمَل المصطلح أحياناً لدحض الادعاءات المعتبرة تافهة، وغير معقولة أو لاعقلانية. أما نظرية المؤامرة التي تمّ برهان صحتها فتعدّ عادة شيئاً مغايراً، من قبيل البحث الاستقصائي أو تحليل الأحداث[1].

لاحظ كل من زونيس وجوزف مع آخرين أن لدى العرب نزوعاً قوياً لتفسير التطورات السياسية المعقدة انطلاقاً من مؤامرة مدبّرة ومنفذة من قبل أولئك الذين يملكون السلطة[2]. ومع أن نظرية المؤامرة تشكل ظاهرة شائعة، إلا أن زونيس وجوزف يدعيان أن هناك شيوعاً خاصاً لهذا النمط من التفكير لدى مسلمي الشرق الأوسط العرب والإيرانيين. وبغية تفسير هذا الشيوع الكبير، يقدم زونيس وجوزف تصوراً تحليلياً نفسياً للتفكير التآمري قائماً على نظريات العملية شبه العظامية. كما أنهما يحاولان تحديد بعض أوجه الثقافة العربية ـ الإيرانية الإسلامية التي قد

(١) John Ayto, *Twentieth Century Words* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

(٢) Marvin Zonis and Craig Joseph, «Conspiracy Thinking in the Middle East,» *Political Psychology*, vol. 15, no. 3 (September 1994), pp. 443–459.

تخلق الاستعداد للتفكير التآمري لدى الأفراد من هذه الثقافة، وخصوصاً في ممارسات تنشئة الأطفال، والاتجاهات نحو الجنسانية، ودور التكتم. بينما ربط محللون آخرون، ممن اتهموا العرب في الإفراط في التنظير المؤامراتي(٣)، هذا النمط من التفكير «العدوانية العائمة»(*)، وانعدام الثقة المعمم الذي يتغذى من الحالات المزمنة للخوف والقلق النابعين من العيش تحت سلطة أنظمة سياسية قمعية. وافق العديد من المعلقين العرب على هذا الادعاء مع التفاهم الضمني القائل بأن المسلمات التآمرية تمثل شكلاً من التفكير المتحيز والمنقوص منهجياً.

ونظراً إلى الاهتمام الشعبي بالنظرية التآمرية وادعاء الإفراط العربي فيها، سيقدم هذا الفصل وصفاً شمولياً موجزاً لهذه القضية. وانسجاماً مع المقاربة المرتكزة على الفهم المعرفي التي تم اعتمادها في هذا الكتاب، فلقد ركزت بالأحرى على الخصائص الإيبيستمية لهذا السلوك وعلى مترتباتها، وخصوصاً في ما يتعلق بالعقل العربي. أما الأدبيات حول أنماط نظريات المؤامرة، ومدى جاذبتيها، واستعمالاتها التاريخية والسياقية، وأصولها السياسية الاجتماعية فتقع كلها خارج نطاق هذا الفصل. وبالمقابل يفحص هذا الفصل، التوجه التفكيري الذي لا يقل إشكالية مع أنه خضع بالكاد لأي استكشاف وأعني به: التنكر للمؤامرة.

أولاً: التفكير التآمري متآلف مع التوجه الإيبيستمي العقلاني

سوف نماشي، لأغراض هذا النقاش، الطرح الذي تذهب إليه الرؤية الشعبية القائلة بأن لدى العرب معدلاً أعلى نسبياً من سواهم في الانخراط في النظرية التآمرية. قد يكون التآلف العربي، بما هو كذلك، مع التفكير التآمري متجذراً في الأسلوب الإيبيستمي العقلاني. تمارس النزعة التآمرية، ضمن هذ المنحى الأسلوبي، جاذبية خاصة باعتبارها تكامل عوامل متفرقة في صورة موحدة. تيسر هذه الصورة النهائية الموحدة، التي تبرز من خلال التصوير التآمري، التعبير عن الحاجات الانفعالية ـ المعرفية الثلاث أي: صب الملامة على موضع محدد، واتخاذ موقف، والتعبير عن انفعال معين. تشغل هذه الحاجات الثلاث مكانة رفيعة وذات أهمية، كما تم بيانه في الفصول السابقة، في التعبير الثقافي العربي الذي يتعزز من خلال تحديد قوة خبيثة متآمرة.

---

(٣) من مثل: Harold Glidden, «The Arab World,» *American Journal of Psychiatry*, vol. 128, no. 8 (February 1972), pp. 984–988.

(*) عدوانية عائمة (Free-floating Hostility) تعني تلك العدوانية المعممة وغير المرتبطة بموضوع محدد أو شخص معين. تظل الشحنة العدوانية حاضرة في النفس وتتحرك بسهولة في ظروف معينة حيث تنصب على موضوع محدد (المترجم).

ثانياً: خصائص التفكير التآمري

تم، على هذا الصعيد، استخراج ثلاث عشرة خاصية من التفكير التآمري النموذجي، وتسود النظرة إلى هذه الخصائص بكونها إشكالية أو غير ملائمة.

١ ـ افتراض أن الأحداث الخطيرة لا يمكن أن يكون لها تفسيرات بسيطة أو جلية

غالباً ما يرمي الاستقصاء التآمري إلى تفسير أحداث من النوع الهام والمولّد للاضطراب الانفعالي، أو هي تدرك كذلك، من قبيل هجمات ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، إذ إن هناك افتراضاً ضمنياً بأن الأحداث الخطيرة أو ذات الدلالة لا يمكن أن تفسر من خلال أسباب ظاهرية أو صغيرة. حيث تعدّ الأسباب الحقيقية الهامة أنها خفية ضمن شبكة من التآمر. ومن خلال هذا المنحى من التفكير، لا يمكن أن يكون للأحداث المولدة للاضطراب الانفعالي لدى عدد كبير من الناس تفسيرات بسيطة.

٢ ـ العقل التآمري هو القوة السببية الحقيقية

ليست الأحداث كما تبدو ظاهرياً، إذ إنها غالباً ما تتضمن عروضاً تتطلب تفسيرات أكثر تفصيلاً. وبالتالي، حتى في حالة التفسير الواضح لحدث ما، يستمر العقل التآمري ـ التوجه في الشك حيال ما يجب أن يكون خفياً تحت السطح. فالأحداث ليست أبداً عشوائية ولا هي ظواهر تبرز عفوياً. ويحتاج المرء، كي يفهم ما يرشح من الخفايا، إلى البحث عما يتجاوز الواضح والجلي وصولاً إلى كشف الترسيمات المستورة، ومخططات من يملكون السلطة والقوة.

٣ ـ الاستناد إلى التأويل والتخمين

حيث إن التفكير المؤامراتي يستقصي عمليات متكتمة وغير بادية للعيان، ويستقصي نيات الجماعة المتآمرة ومخططاتها، فإنه يقوم على التأويل والتخمين في موضعة المتغيرات السببية. وعليه، لا يمكن الجزم القاطع بمدى حقيقة نظريات المؤامرة، كما هو الحال في النظريات الأخرى. وعندما تكون بيانات إثبات النظريات محدودة أو حتى غائبة يقتصر تحديد صحتها على أسُس الاتساق الداخلي للنظرية.

٤ ـ تدفع الاتجاهات القوية إلى التنظير التآمري

تسعى النظرية التآمرية إلى مكاملة العوامل السببية وصولاً إلى تفسير موحد يتيح موضعة المسؤولية والإدانة. تمثل المصلحة الشخصية أو السياسية دافعاً للتمسك باعتقاد متأجج بوجود مؤامرة (الرغبة في الاعتقاد). بكلمة أخرى، فإن التمسك القوي باتجاهات سياسية أو شخصية يشجع على تأكيد بعض الصياغات التآمرية المفصلة التي قد تبقى لولا ذلك مسائل مشكوكاً فيها.

٥ ـ إدماج البيانات الجديدة في نظرية المؤامرة بدلاً من استعمالها في التحقق من النظرية

تطبق البيانات الجديدة، في التفكير العلمي، ضد نظرية معينة لتبيان ما إذا كانت تساهم هذه النظرية أو تطرح ضرورة تعديلها. أما في نظرية المؤامرة، وبهدف الحفاظ على تكاملها واتساقها، فإن البيانات الجديدة لا تستعمل لتفنيد النظرية، وإنما هي غالباً ما تدمج في صلب إطارها المرجعي الأصلي. ويؤدي إدماج المعلومات الجديدة في نظرية المؤامرة في النهاية إلى «تضخم» النظرية والابتعاد عن مبدأ الاقتصاد في التفسير العلمي.

٦ ـ ادعاء امتلاك معرفة خاصة مع الحق في سد الثغرات

بغية إدماج المعلومة الجديدة في صلب إطار نظرية المؤامرة، تقوم غالباً محاولات لتغيير الوقائع أو التعامل مع التخمينات وكأنها حقائق ناجزة. ترمي عملية سد الثغرات هذه إلى استكمال جشطلت نظرية المؤامرة. تجد هذه النزعة ما يشجع عليها في نفور الناس العاديين من الإقرار بجهلهم بما لا يتوافر لهم من معلومات. حيث لا يحبذ الإنسان العادي الإقرار «بأنه لا يعرف» وخصوصاً في الوطن العربي. وهكذا يصبح ما «يعتقده المرء هو ما يعرفه».

خلال المراحل الأولى من الحرب الأهلية[٤]، قمت عام ١٩٧٧ بدراسة من نوع الملاحظ المشارك للقاءات مسائية من الأقارب والأصدقاء. تمثل هدف الدراسة بتحديد أنماط التفكير في المناقشات والمجادلات الحامية حول الحرب. أفرط أعضاء هذه اللقاءات الاجتماعية، في تفسيرهم المخططات السرية القائمة وراء الحرب، من خلال اللجوء إلى خطأ التفكير المبين أعلاه ـ وخصوصاً ادعاء امتلاك معرفة خاصة، واختلاق «وقائع» لدعم تفسير معيَّن للأحداث. قد تكون ظروف الحرب التي تحمل التهديد قد زادت حاجة الحاضرين إلى اللجوء إلى نظريات المؤامرة وإسنادها ببيانات خيالية رغم كونهم من الأفراد المستنيرين في الأحوال العادية.

---

(٤) Alexander Abdennur, «A Cognitively Induced Psychopathology,» *International Journal of Social Psychiatry*, vol. 28, no. 4 (Winter 1982), pp. 274–281.

يبدو أن مرونة تعديل البيّنات وإدماج ما يدعمها تتخذ منحى تصاعدياً قد تنتهي باللجوء إلى صياغات خيالية أو بعيدة عن الواقع. حيث يمكن أن تصل الصورة النهائية للمؤامرة إلى مستويات عليا من اللاواقعية والأوهام، حتى بين ذوي التعليم العالي. على سبيل المثال، رأى البعض أن هجوم ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ على برجَي التجارة في الولايات المتحدة، هو مؤامرة مدبرة داخلياً من قبل وكالات الاستخبارات المركزية الأمريكية (CIA). يدعم المعتقدون في مؤامرات كهذه دعواهم من خلال تقديم بيِّنات مفصلة بدقة.

٧ ـ الاستناد إلى التفكير العزوي(*)

التفكير التآمري هو عزوي إلى حد بعيد، إذ يصف علم النفس الاجتماعي العزو بكونه شكلاً تبسيطياً من التفكير يستند إلى متغيرات الفاعل الشخصية وحدها (من مثل، التميز، الحسد، الطمع، وحب السلطة) كأسباب تفسيرية، ويتجاهل بذلك المتغيرات النابعة من الظروف الخارجية الموضوعية. تركز عملية التفكير بشدة على نيات المتآمرين المزعومة وعلى «العقل التآمري»، وغالباً ما يتم التمسك بأشكال عزو من هذا القبيل على حساب عوامل التفسير الخارجية ذات الدلالة.

٨ ـ استعمال ما يوافق بدلاً مما يخالف في تحديد الأسباب

توجه الحاجة إلى موضعة إدانة وقوع بلاء ما التفكير التآمري نحو تحديد عامل سببي واحد أو عدد قليل من العوامل السببية (وهم عادة من الأفراد المتآمرين)، وذلك بدلاً من وضع اللوم على العديد من المتغيرات السببية. قد يؤدي النزوع إلى اختزال عدد العوامل السببية إلى تلاشي التمييز بين مختلف الأطراف المعتقد أنها تنتمي إلى الجماعة المدبِّرة للمكيدة. وهكذا يُدْمَج المعتدلون مع المتطرفين كجبهة متحالفة من الخصوم، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى توسيع مدى الصراع (تعميمه على كل من ينتمي إلى هذه الجماعة).

٩ ـ النية بوصفها أداة

تدرك النية بوصفها جزءاً من تدبير المؤامرة كأداة لتنفيذها. تنزع الأهمية المعطاة للنية في إلحاق الأذى إلى الحد من قيمة القدرة الفعلية على تنفيذ النية، وكيف ستنفذ، وما إذا كانت ستنفذ أم لا. تبدو النية وكأنها تدعي امتلاك قوة سحرية قائمة بذاتها في إنزال الأذى.

(*) عزوي (Attributive) وعزو (Attribution) هو ذلك التفكير الذي يفسر الوقائع بردِّها إلى بعض الخصائص الشخصية أو الوقائع المادية التي تلصق بالشخص أو الواقعة من دون الأخذ في الحسبان العوامل الخارجية والموضوعية. وهناك نظرية العزو في علم النفس الاجتماعي (المترجم).

١٠ ـ جبروت المتآمرين

غالباً ما يبالغ التفكير التآمري في قوة المتآمرين، والحط من قدرة الذين تستهدفهم المؤامرة على محاربة الذين يهددونهم. على سبيل المثال، قد ينظر فرد عربي إلى خطة هنري كيسنجر وهي مخطط مزعوم وضعته الإدارة الأمريكية وإسرائيل لتفتيت المشرق العربي إلى دويلات دينية ـ ليس فقط كفرضية تفسيرية للتطورات الراهنة، وإنما كواقع مستقبلي لا مفر منه. حيث تجد الجماهير العربية وأحزابها السياسية، المستهدفة بالمؤامرة، عاجزة كلياً عن مواجهة المخطط أو مقاومته وبالتالي تستبعد قدراتها من الأخذ بالحسبان في التحليل. يظهر شكل أكثر حذقاً في تحليل الحرب الأفغانية؛ فلقد سمعت أحدهم، خلال لقاء اجتماعي، يشرح أن سبب استمرار طالبان في قتال قوات أمريكا والحلف الأطلسي هو رغبة الأمريكان في استمرار الحرب لضمان استمرار أرباح الهيروين المقدرة بمئات مليارات الدورات الذي تصدّره طالبان (ويدخل في خزائن المصارف الأمريكية). وبالتالي، لم تكن القوة العظمى المهيمنة قادرة على هزيمة طالبان منذ عام ٢٠٠١ لأن القوى العظمى لم تكن تريد هزيمتهم. يضمن هذا التفكير التآمري إدراك جبروت الطرف الأقوى. كما يمكن النظر إلى عزو العجز الكامل للضحية بمنزلة إسقاط مشاعر عجز الفرد الذاتية الكلي، وهذا يتماشى مع التفكير العظامي (الاضطهادي) كما ستتم مناقشته لاحقاً.

١١ ـ استعمال التفكير الدائري أو المكرر لذاته

قد يلصق الظن بجماعة مالكة للقوة بأنها تخفي مكائد ومخططات تتكتم عليها، وأن هذه المخططات قد تتجلى في أفعال هذه الجماعة. على سبيل المثال يمكن النظر إلى توظيف مؤيدي الجماعة كمستخدمين في الإدارات العامة دليلاً على تدبير الجماعة مخطط السيطرة على الإدارة. وهكذا يصبح، في التفكير التآمري، أي فعل ترتكبه الجماعة المشبوهة تكشُّفاً لمخطط المؤامرة، ويتطلب النظر إليه بالتالي في ضوء ذلك. وبالطبع، من المنطقي أن لا تكون كل الأفعال الصادرة عن جماعة قوة ما، بالضرورة، جزءاً من مخطط مؤامرة أكبر. فهناك العديد من ردود الفعل العفوية، والأخطاء، أو الثغرات البسيطة، قد ترتكبها جماعات القوى. أما افتراض أن كل أفعال الجماعة المتآمرة مخططة ومحسوبة، وبالتالي مشبوهة، فلا يعدو كونه شكلاً من التفكير الدائري. بمعنى آخر، تستعمل الأحداث ذاتها، في هذه الحالة لبيان أسبابها. يندمج هذا التفكير، الذي لا يحسب أياً من أفعال المتآمر أفعالاً عشوائية بل هناك عزو ضمني للمتآمر بامتلاك معرفة تحيط بكل شيء. إن افتراض امتلاك الفريق القوي العلم الكلي يساعد أيضاً على الحفاظ على منطق المؤامرة الداخلي.

١٢ ـ يصبح وسواسياً

يتمثل التفكير الوسواسي بانشغال «قهري» بقضية ما، أو بتفكير يكرر ذاته عندما يطلقه مثير ما. يفسَّر التفكير الوسواسي التكراري من وجهة نظر الديناميات النفسية محاولةً للحد من القلق ومشاعر الذنب أو للسيطرة على الوضعية (التي تفلت من سيطرة الوسواسي). يكمن الفشل الضمني في التفكير التآمري في عدم القدرة على تقديم وقائع موضوعية محكمة يمكن أن تسند صياغة مؤامراتية معينة؛ حيث تستبدل الوقائع الموضوعية غالباً بتصورات مختلقة أو ببيِّنة مؤيدة لا أساس لها من الواقع. يمكن النظر إلى الانشغال الوسواسي بالمخططات التآمرية كمحاولة للتغلب على مشاعر الذنب أو إلغائها تجاه انعدام القدرة التفسيرية لنظرية المؤامرة. فشل أعضاء اللقاء المسائي في الوصول إلى توافق على التفسير المقترح بسبب أخطاء منهجية، وبرز لديهم بالتالي نزوعٌ وسواسيٌّ قهريٌّ للغوص في مناقشات ذات صلة بالحرب، رغم قرارهم المسبق بتجنب مناقشات كهذه. وهكذا أثار فشل التفكير نوعاً من حالة مرضية نفسية عابرة. إن قصور البيِّنات الموضوعية، وكذلك قصور التوافق عليها، في حالة التفكير التآمري، هو ما أطلق الانشغال الوسواسي (القهري) المميز للتحليل التآمري.

١٣ ـ الانتظار السلبي مع طموحات جذرية

من خلال المبالغة في تضخيم قوة المتآمر وضعف من تستهدفه المكيدة، ينصح المنظور التآمري ضمنياً بالانتظار السلبي إلى حين اكتساب قوة كافية أو إلى حين بروز الفرصة المناسبة للهجوم المضاد. وهكذا يستسلم الأفراد، الذين يتبنون منظور المؤامرة، بشكل عاجز للمخطط التآمري، إلا أنهم يستمرون في التطلع (الخيالي) لتدخل جذري (يقلب الموازين). يشكل تجنب هؤلاء الأفراد القيام بفعل مباشر، ومتدرج، وإيجابي، وانتظارهم توافر الشروط الخارجية الملائمة، هو أساساً نوع من الموقف المناقض للبراغماتية التي تعتمد إجراءات محدودة وقصيرة المدى في التدخل.

ثالثاً: تأثير المهارات الفكرية في التفكير التآمري

تمتُّ الخصائص الإيبيستمية المبينة للتو إلى الإنسان العادي الميّال إلى الانخراط في التفسيرات التآمرية، وذي المهارات العقلية والأكاديمية المتواضعة. تتضمن النظرية التآمرية النموذجية أوجه فشل منهجي تثار إلى حد بعيد بالحاجة القوية إلى تكوين تفسير موحد وما يندرج عنه من موضعة للإدانة. على سبيل المثال، يتطلب الاعتقاد بأن الولايات المتحدة هي الشيطان ذي القوة المطلقة تأويل كل الأحداث ذات الدلالة ضمن ذلك الإطار بغية الحفاظ على هذا الاعتقاد. تتضمن حالات الفشل المنهجي للنموذج التآمري الساذج نقاط الفشل التي

تم عرضها أعلاه، أي: التحريف غير المبرر للمعلومات أو الانتقاء العزوي من ضمنها بحيث تتلاءم مع الجشطلت التفسيري النهائي؛ والتفكير العزوي الذي يبالغ في إضفاء الأهمية على المتغيرات الشخصية مع الحط من أهمية المتغيرات الخارجية، والنفور من استعمال المعلومات المتوافرة بغية تبرير النظرية؛ وعزو القوة المتفاوت للمتآمرين وانعدام حيلة «الضحايا»؛ والمبالغة في قوة النيات؛ والربط المتكرر بشكل زائد على اللزوم ما بين المكيدة التآمرية وبين أي فعل يصدر عن الجماعة المدبرة للمكيدة. تستخدم هذه الأخطاء المنهجية بعضها مع بعض لفرض إنجاز تكامل نهائي للرؤية التآمرية.

ومع توافر المهارات الفكرية يمكن تجنب حالات فشل التفكير تلك إلى حد بعيد، واستبدالها بتحليل أكثر موضوعية. وهنا يبرز السؤال: هل يحول وجود المهارات الفكرية والمنهجية دون استعمال المقاربة التآمرية أو هو يلغيها؟ الجواب هو لا؛ وذلك لسببين: **أولهما** أن المقاربة ذات التوجه التآمري هي في الأساس تفضيل أسلوبي مدفوع بالحاجة إلى البحث عن السببية في أفكار الأفراد، ممن يمتلكون قدراً هاماً من القوة، وخططهم ونياتهم. يفضل هذا الأسلوب على الدوام التفسيرات ذات الدلالة «الوجودية» وذات النزعة العزوية (التي تعزو) باعتبارها المدبرة للمكائد. فالشخص الذي يعتقد بنظرية المؤامرة ينزع إلى الاعتقاد بنظريات أخرى مماثلة، كما أن العكس قد يكون كذلك صحيحاً. يمكن أن يكون التفكير التآمري جزءاً من أسلوب معرفي يفيد استعماله في وضعيات يحوز فيها بعض الأفراد قدراً كبيراً من القوة. **ثانيهما** أن المؤامرات موجودة بالتأكيد؛ إذ إنها تشكل ظواهر اجتماعية شائعة. أصبحت حقيقة التآمر صارخة جداً نظراً إلى تزايد تنافس الجماعات على موارد محدودة أولاً، وتزايد نمو البنى المعقدة التي تسهل التعمية، والخداع والتمويه، في المقام الثاني. فنحن اليوم بحاجة إلى المزيد من الجهود للكشف عن القرارات المتخفية في بنى المجتمع المعاصر المعقدة.

خلاصة القول، من غير المرجح لجوء الأفراد الذين يتمتعون بمهارات فكرية ومنهجية إلى المقاربة المؤامرتية. وعندما يلجأ مثل هؤلاء الأفراد إلى نظرية المؤامرة، يعود ذلك في الأعم الأغلب إلى تفضيل أسلوبي، أو نظراً إلى استحواذ عدد قليل من الأفراد على ميزان قوة أوسع مدى. إلا أنهم، من غير المرجح أن يسترسلوا في هذا الشكل من التفكير المغلوط الذي تم وصفه سابقاً. وعندما يلجأ الأفراد ذوو الكفاءة الفكرية إلى التفسيرات التآمرية، من المتوقع أن يتبع تحليلهم استراتيجية المقاربة (Convergence) أكثر من استراتيجية المفارقة (Divergence)، في تبيان المتغيرات السببية.

رابعاً: إنكار المؤامرة

تشكل محاولة تفسير الشروط السياسية الغامضة والجائرة جهداً مطلوباً، وذلك بصرف النظر عن مدى ملاءمة هذا التفسير؛ إذ يعترف التفسير غير الملائم على كل حال بوجود أوضاع إشكالية، ويمكن احتسابه بالتالي مفضَّلاً على التفسير الذي يُنكر وجود أوضاع كهذه. إذاً، يمتلك التفكير التآمري، بالرغم مما يتضمن من أفكار خاطئة، وحتى بالرغم من الاستناد الوسواسي إليها، وظائف معرفية إيجابية: فهو يقر بوجود وضع إشكالي، ويسعى لشرحه، فيحدد الأطراف المسؤولة، ويتخذ موقفاً واضحاً من المشكلة.

قد يكون من المفيد في هذا السياق طرح نزوع إشكالي آخر مرتبط بالأول، ألا وهو النزوع إلى إنكار التآمر. أطرح هنا الافتراض القائل بأن إنكار المؤامرة يشكل توجيهاً في التفكير يشتغل باتجاه معاكس تماماً لاتجاه المؤامرة، إذ بدلاً من النظر في الأسباب الخفية، يتقبل إنكار التآمر الوقائع السياسية كأمور بديهية. وبينما يسعى التفكير التآمري إلى الوصول إلى تفسير متكامل، واضعاً اللوم على الأفراد، يقاوم إنكار التآمر كلاً من التفسير المتكامل وإلصاق المسؤولية بأفراد محددين. وبينما يبالغ التفكير التآمري في أوجه قوة الأقوياء، ويحط من قدر قوة من يتعرضون للمكيدة، يذهب إنكار التآمر إلى النقيض تماماً: فهو يبالغ في قوة الناس ويحط من قدر مناورة الأقوياء وتعدد أساليبهم. ويندرج في ذلك بالتالي، أن إنكار المؤامرة لا هو تغلب على الصياغة التآمرية سيئة السمعة، ولا هو تمسك بعقيدة التفكير العقلاني والموضوعي؛ بل هو بالأحرى مقاربة في التفكير منغلقة على ادعاءاتها الذاتية المغلوطة، التي يمكن أن تؤدي، في بعض الظروف، إلى عواقب سياسية واجتماعية سلبية.

يبدو أن حالة إنكار التآمر على صلة بالمؤامرة؛ إذ تعمل كلا استراتيجيتي التفكير على تحريف الواقع، وتبنّي ادعاءات مغلوطة، إلا أنهما تذهبان في اتجاه مضاد بعضهما لبعض. يمكن إعطاء المزيد من التوضيح لعلاقتهما إذا قارنّا هاتين النزعتين السيئتين لكل من الرهاب[*] والرهاب المضاد (Counter Phobia). فالرهاب هو خوف مفرط ولا واقعي أو هو يتخذ شكل تجنب موضوع أو وضعية ما. ويتعامل بعض الأشخاص مع بعض حالات الخوف التي يعيشونها بشكل خفي أو لا واع من خلال استجابة مضادة تتمثل بالتجرؤ وانعدام مشاعر الخوف تجاه

(*) الرهاب (Phobia) هو نوع من الأعصبة (Neurosis) يتمثل بالخوف المرضي من شيء أو وضعية لا تثير الخوف عند الإنسان العادي، من قبيل رهاب العناكب أو الصراصير التي قد تولد الاشمئزاز وليس الذعر المرضي، ومن مثل رهاب الأماكن المفتوحة أو المغلقة أو رهاب المصاعد. يولِّد الرهاب عادة حالة من الذعر تؤدي بالشخص المصاب إلى تجنب موضوع رهابه من ناحية، واتخاذ احتياطات لعدم التعرض له من الناحية الثانية، وقد يؤدي الرهاب في الحالات الشديدة إلى الحد من حرية تنقل الشخص وانحسار مجاله الحيوي. ويرى فرويد أن للرهاب دلالة نفسية لاواعية ويمكن شفاؤه من خلال التحليل النفسي، بينما ترى السلوكية أنه عارض مرضي متعلم (المترجم).

الموضوعات والوضعيات المثيرة لخوفهم (يكابرون في عدم الخوف). وهو ما يشار إليه في علم النفس الدينامي(*) برهاب مضاد. وبالتالي، فإنكار التآمر ليس مجرد غياب للتفكير التآمري؛ وإنما هو بالأحرى استجابة مضادة تجاه الانخراط في التخمينات وراء الحجاب، وتجاه استجواب الدوافع وجداول الأعمال الخفية للأشخاص أو الجماعات الذين يملكون زمام القوة.

يبدو أن إنكار التآمر يقوم على تقنيتين: (١) أوالية الإنكار السيكودينامية البدائية(**)؛ و(٢) التقنية المعرفية المتمثلة بتفكيك جملة البيِّنات التي تدل على مؤامرة أو على جدول أعمال خفي ودحضها. يمكن النظر إلى هذه التقنية الثانية باعتبارها تعمل في اتجاه مضاد لقانون النصوع أو الإغلاق كما أقره علم نفس الجشطلت. يصف قانون النصوع هذا نزعة الإدراك الإنساني لاستكمال الصيغ غير المكتملة بقصد الوصول إلى أفضل صيغة إدراكية متماسكة ممكنة. وهكذا يمكن طرح النزعة المعرفية المعيقة لتكوين الصيغ الإدراكية وتفكيك القائم منها بوصفها نزعة حقيقية تماماً كتلك التي تسعى لتشكيل «الجشطلت الجيد» أو الإغلاق. يمكن أن تخدم نزعة تفكيك الجشطلت هذه عدة أغراض، من ضمنها تخريب الصياغة الكاملة لوجهة نظر ترمي إلى رفض حجة معينة أو فوزها. ومن خلال عدم السماح باكتمال رؤية جشطلتية متكاملة، يمكن للمرء تجنب التعامل مع التحدي الذي قد تفرضه وجهة النظرة مكتملة الصياغة.

يمكن أن يتطور إنكار التآمر، تماماً على غرار تنظير التآمر، إلى انشغال وسواسي. لقد لاحظت في المناقشات الاجتماعية، كيف يصبح أمثال هؤلاء الأشخاص معبئين ومتيقظين في تحديد أي مكيدة تآمرية قد تبرز من خلال النقاش بهدف وحيد هو مهاجمة هذه المكيدة والعمل على تفكيكها على أنها مجرد هراء، إذ يمكن أن يصبح منكرو المؤامرة «صيادي مؤامرة موسوسين». ومن خلال تحولهم إلى متيقظين لدحض أي ادعاء تآمري، قد يعيق صيادو المؤامرة هؤلاء بالنتيجة، فحص الافتراضات الهامة الممكنة في مناقشة ما. وبالتالي يقوم مناضلو إنكار التآمر هؤلاء بوظيفة ضمنية مضادة للفكر.

وإذا كان بالإمكان اعتبار التفكير التآمري على أنه ذائع الانتشار بين العرب، يمكن اعتبار إنكار التآمر باعتباره من خصائص الأمريكيين الشماليين، وذلك على الرغم من كون نظرية

(*) علم النفس الدينامي (Psychodynamic) يقصد بهذا المصطلح الإنكليزي علم نفس الأعماق أو التحليل النفسي الذي يشتغل أساساً على العمليات الدينامية للجهاز النفسي وخصوصاً تلك اللاواعية منها. وهو يرى أن السلوك الظاهري لدى الإنسان مدفوع في جزء كبير منه بالعمليات والصراعات النفسية اللاواعية، أكثر مما هو مدفوع بالسلوكات المتعلمة أو القصدية (المترجم).

(**) أوالية الإنكار (Mechanism of Denial) هي أوالية نفسية لاواعية يقوم فيها الشخص بالتنكر لدافع ذاتي غير مقبول لديه، أو هو لا يعترف بواقع موضوعي يفوق طاقته على الاحتمال، فيدافع عن نفسه تجاه ما يثيره هذا الدافع أو ذلك الواقع من قلق نفسي لا يستطيع تحمله. من أبرز حالات إنكار الواقع رفض إدراك واقع صدمي مفاجئ من مثل تعرض شخص لإصابة أو حادثة مميتة يستجيب الشخص لها مباشرة بعدم التصديق (المترجم).

المؤامرة لا تفتقر إلى قلة المؤيدين هناك. فالمؤامرة هي جشطلت مكتمل يدعو إلى تدخل جذري. بينما يرتبط إنكار المؤامرة بالمقاربة البراغماتية التي تتمسك بتفتيت القضايا وإرجاعها على الحس العام، وبالتالي فهي معنية بتفتيت جشطلت الرؤى السياسية المعقدة وتبسيطها المُخلّ. أما التخمين أو التنظير حول مخططات خفية فهو ينزع إلى زعزعة الالتزام بأسلوب حل المشكلات العملي.

١ ـ المترتبات الإشكالية لإنكار التآمر

نظراً إلى تركيزه على خلل التفكير التآمري، أصبح إنكار المؤامرة محصناً ضد النظر فيه وتفحصه. كما يسهم منكرو التآمر ذاتهم في تحسين أوجه خلل تفكيرهم، وذلك تجاه أنفسهم كما تجاه الآخرين، من خلال تمسكهم باتجاه مستخف بالمؤامرة ونوع من التعالي كونهم «آمنين وعقلانيين». يمكن أن يكشف تحليل إنكار التآمر أنه يحمل العديد من المترتبات السلبية على المجتمع، إذ هناك أساس لافتراض أن هذه النزعة قد أسهمت في نمو السذاجة السياسية في أمريكا الشمالية. على سبيل المثال، افتراض أن السياسيين لا يمكنهم سوى خدمة مصالح الشعب الفضلى لأنهم منتخبون من قبله، وأنه لا يمكن الاستحواذ السياسي عليهم من قبل جماعات المصالح، وأن للناخبين رقابة مباشرة عليهم لا مجرد ادعاءات ساذجة فقط وإنما هي تنكُّر للواقع. كما أن الادعاء الذي لا يقل إشكالية المتمثل بأن تعدد وسائل الإعلام سوف يضمن تقديماً موضوعياً ومنصفاً للآراء ووجهات النظر، يتغافل عن حقيقة امتلاك مجموعة صغيرة من الشركات لكل وسائل الإعلام هذه. والافتراض أن ليس لدى الشركات الكبرى التي تسيطر على قطاعات واسعة من الاقتصاد ووسائل الإعلام أجندات سياسية واجتماعية خفيّة قد يعني في الواقع التنكر للممارسة السياسية (وألاعيبها) والحكم بالإعاقة التامة والقصور على خيالنا السياسي.

يقدم كتاب بعنوان **انتشار بغض الرجال: تعليم الازدراء للرجال في الثقافة الشعبية**[٥] مثالاً كيف أن التركيز على التجليات الظاهرة للظواهر الاجتماعية يحول دون تقصي جماعات السياسة والمصالح التي لطالما دعمت هذه الظاهرة وروجت لها ـ نحن هنا بصدد التصوير السلبي للرجال الذي استمر لأكثر من أربعة عقود. يقدم الكتاب كمية كبيرة من البينات من كل وسائل الإعلام الثقافية ـ المكتوبة، والمتلفزة، والدراما، والسينما والإعلانات ـ التي تبين بوضوح كيف أن هذا النوع من الإعلام كان يسعى بانتظام إلى تسخيف الرجال والتعالي عليهم، وتجاوزهم وتجريدهم من إنسانيتهم، وصولاً إلى شيطنتهم. باختصار يُصَوَّر طبائع الذكر على

(٥) Paul Nathanson and Katherine Young, *Spreading Misandry: The Teaching of Contempt for Men in Popular Culture* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001).

أنه نموذج الشر، وانعدام اللياقة، والزائد على الحاجة. ويتبنى الكتاب الموقف القائل بأن كلاً من بغض النساء وبغض الرجال مضران بالمجتمع ويتعين التصدي لهما. استعمل المؤلفان استراتيجية بحث ذات شقين: (١) وصف وتحليل عدد كبير من الشواهد التي تعكس بغض الرجال، و(٢) محاولة تحليلية لربط ثقافة بغض الرجال الشعبية بمعتقد الأيديولوجية النسوية. ينزع هذا التحليل الأخير إلى القول بأن ظاهرة تحطيم الذكورة كانت نتيجة للنمو التلقائي للآراء النسوية ولأفعال المدافعين عنها.

قد يتعين على صحافي مستقصٍ أو قارئ مدقق أن يسأل: هل أن الأفلام والمسلسلات التلفزيونية والمسرحية المضادة للذكورة تكتب وتمثل من تلقاء ذاتها؟ من يرعاها؟ ومن يمولها؟ من يقبلها ويروِّجها ضمن التيار الرائج في الإعلام؟ إذ إنها لم تكن كلها بالتأكيد نتاج تخطيط وشغل الموظفات النسويات في الإعلام وصناعة التسلية. وفوق ذلك، يتعين على الذهن المتفحص مع ذلك أن يسأل سؤالاً آخر مماثلاً: لماذا يا ترى، ومنذ ما يزيد على أربعين سنة، وفي مجتمع يؤازر حرية التعبير، لم تقم أي شخصية سياسية أو جماعة بالاعتراض أبداً وبشكل علني على هذا التيار التمييزي العنصري ضد الرجال؟ لقد طُرِحَت الأسئلة من هذا القبيل التي تتطلب تفسيراً دينامياً لتيارات الموضة الاجتماعية كأهداف للتحليل الاجتماعي منذ أيام كارل ماركس، إذ عندما يصبح تيار موضة اجتماعي (Social Trend) سائداً في وضع اجتماعي مستقر، يتم البحث عن القسط الأكبر من المتغيرات التفسيرية ضمن قوى الأمر الواقع وأصحاب الفوائد المكتسبة من ترويج تيار الموضة هذا. وكون كل من ناثانسون ويونغ لم يعالجا هذه الأسئلة يمكن رده إما إلى قصور في الشجاعة الفكرية لديهما[٦]، وإما إلى كون أسئلة من هذا القبيل تؤدي إلى تقصٍّ يذهب إلى ما يتجاوز السطح وصولاً إلى تحديد الفاعلين ضمن جماعات السياسة والمصالح التي ترتكب عملياً هذه الأحكام المسبقة بحق الرجال وتتآمر معها، وتتغاضى عنها وصولاً إلى الاستفادة منها. قد يُنْظَر إلى تقصٍّ ضروري ومشروع من هذا القبيل على أنه استقصاء ذات توجه تآمري، الأمر الذي يدفع إلى التخلي عنه. تم استبدال هذه الفجوة في تقصي ناثانسون ويونغ أو التغطية عليها بواسطة توثيق مستفيض وتحليل لوقائع تحطيم الذكورة، ومن خلال وصف أفكار الأيديولوجيا النسوية من دون التحري عن الوكالات والأشخاص المفاتيح الذين يرتكبون هذا السلوك. موقف نفي المؤامرة التي تظل ضمنية في كتاب ناثانسون ويونغ يمكنه أن يتحول إلى أداة قناع لمزاعم الموضوعية العلمية ـ بمعنى المناداة بالفكرة القائلة بأن العلم يقتصر على الوصف وهو لا ينتقد ولا يدين.

(٦) المصدر نفسه.

صحيح أن الخطوة الأولى في التقصي العلمي تتمثل بالبيان الموضوعي للوقائع، إلا أن العلم هو (في الأساس) دراسة العلاقات بين هذه الوقائع؛ إذ يشكل تصوير الصلات النسبية بين التيارات الاجتماعية وجماعات المصالح الشطر الأساس من أي استقصاء اجتماعي. كما أن القيام بمثل هذه الاستقصاءات يتطلب أيضاً شجاعة فكرية. ويشكل هذا التنكر للاستقصاء السياسي وإنكار المؤامرة جزأين من تيار الموضة الإشكالي ذاته.

٢ ـ هل إنكار المؤامرة حليف معرفي للمنظومات السياسية المعاصرة؟

أجبر الاقتصاد المعاصر المعولم الشركات على الدخول في عمليات تفاعل معقدة من الأعمال والشراكات. ولكي تعزز امتيازاتها وقعت كبريات الشركات تحت ضغوط متزايدة للتأثير في القادة السياسيين. ركزت اتهامات الأفراد المعنيين والخبراء الناشطين لمصلحة المستهلكين على ممارسات الأعمال اللاأخلاقية من قبل هذه الشركات وعلى مخططاتهم المشبوهة ومؤامراتهم لتعظيم أرباحهم. إلا أن هذه الانتقادات نادراً ما ذهبت أبعد من الأعمال التجارية أو مجالاتها؛ إذ ندر أنها ركزت على مجال السياسات الاجتماعية حيث يمكن أن يروِّج أصحاب هذه الشركات ومديروها بعض الأجندات الاجتماعية والسياسية أو ينخرطون في الحض على بعض القيم الاجتماعية أو التيارات المعيارية، من خلال قواهم المالية والإعلامية. على سبيل المثال؛ إن سياسة ازدراء الرجال المنتظمة، التي وصفها ناثانسون ويونغ في كتابهما بتفصيل، ظلت ناشطة ومزدهرة لما يزيد على أربعة عقود من دون أن تثير أي تحليل نقدي مباشر يمكنه التمييز بين مسألة التساوي في النوع الاجتماعي ومسألة الإساءة إلى الرجال وإرضاخهم[٧]، والتي كان يمكن كذلك أن تسائل دور المؤسسات السياسية في التغاضي عن كره الرجال وترويجه. وبالمثل كان هناك غياب لمساءلة الدوافع والأجندات الخفية الكامنة لدى الإدارة السياسية ووسائل الإعلام الرائجة في نشر الثورة الجنسية «من فوق» كما تمت مناقشته سابقاً (الفصل الثالث، المقطع الخامس). تشكل هذه السياسات التشريعية والاجتماعية التي يدفع إليها السياسيون الشاغلون للمناصب مجالاً ذا إمكانات خصبة لبناء المؤامرة.

قد تعود حقيقة أن هذه التيارات البارزة بوضوح لا تكاد تثير أي تخمينات تآمرية أو اتهامات تستهدف المنظومة السياسية، إلى تفعيل آلية إنكار التآمر على المستوى الجمعي أساساً. ويبدو أن ممارسة إنكار التآمر من قبل أجزاء كبيرة من جمهور السكان يمكن وصفها بتقنية معرفية تلقائية توفر التمويه والتغطية للمنظومة السياسية. وبالتالي فإن تياراً موضوعياً إشكالياً يمكن أن

---

(٧) المصدر نفسه.

يشكل تهديداً لحسن الحال الاجتماعي قد يجري أمام الناس مباشرة، إلا أنهم سوف يعجزون عن رؤيته نتيجة لما يتحكم بهم من وسواس إنكار التآمر.

تطورت تلقائياً تقنية ملفتة للنظر من خلال شبكات الإعلام بغية الحط من قدر التفكير التآمري والرفع من شأن إنكار التآمر. فلقد أدت النقاشات المستفيضة عن اختلاق نظريات تآمرية لا سند واقعياً لها، والمناقشات المتكاثرة حول موضوعات التآمر، مما يجري عادة في سياق فكاهي ساخر، إلى إدراك أي تحليل لأي أجندة اجتماعية خفية كتقصٍّ تآمري. وعندما يتعرض أي تحر عن مخططات جماعة قوة من نوع ما لأن يصبح لا أقل من نوع من نظرية مؤامرة أخرى، تصبح بهذا المنطق، كل التحريات حول الجماعات مالكة قوة، نظريات تآمرية، ويواكبها نشر ادعاء ضمني بأن ليس هناك في الواقع أي مؤامرات فعلية. يحط هذا المنظور من نوع البرهنة عن طريق التسخيف (Reductio ad Absurdum) من مستوى صدقية المؤامرة ويعزز في الآن عينه مكانة إنكار التآمر. وبالتالي فأولئك الذين ينخرطون في فبركة نظريات مؤامرة خيالية ومصطنعة يسهمون على نحوٍ غير مباشر في إنكار التآمر.

خلاصة القول، إن إنكار التآمر الممارس من جانب شريحة كبيرة من السكان يمكن وصفه كأسلوب معرفي مّوَلَّد تلقائياً وذي فائدة جلية لخدمة المنظومة الرأسمالية الحديثة.

خامساً: التفكير التآمري والتفكير شبه العظامي الاضطهادي (Paranoid)

يتضمن التفكير الاضطهادي أساساً إلصاق نيات شريرة بالأشخاص الآخرين ويصاحبه اتخاذ إجراءات لحماية الذات والدفاع عنها من الخطر المحدق. يستعمل التفكير الاضطهادي أولية الإسقاط(*)، حيث يشكل التهديد الخارجي المدرك إلى حد كبير إسقاطاً لنيات الشخص ذاته العدوانية على الآخرين ويتعامل معهم من ثم بطريقة دفاعية (إنه الضحية). يؤدي توقع النيات العدوانية من قبل الآخرين إلى ارتياب دائم وهواجس، مصحوبة بتعبئة وسائل للدفاع ضد المخططات الخطيرة والمؤامرات التي تستهدفه من قبل الخصوم المفترضين. تصادف حالة التفكير الاضطهادي المتطرف في ثلاثة أنماط من السلوك المرضي، إذ تبلغ مستويات هذيانية(**)

(*) الإسقاط (Projection) هو أوالية نفسيه ينبذ فيها الشخص من ذاته بعض الصفات والمشاعر والرغبات أو حتى بعض الموضوعات التي يتنكر لها ويرفضها في نفسه كي يضعها في الآخرين. نحن هنا بصدد دفاع نجده فاعلاً بوجه خاص في العظام. يسقط الشخص ميوله العدوانية التي يرفضها في ذاته كي يلصقها بشخص آخر. لست أنا من يريد به السوء، بل هو من يريد بي السوء وأنا بالتالي محق بالدفاع عن نفسي. وكذلك الحال في الرغبة الجنسية الشهوانية: لست أنا من يشتهيها ويتحرش بها، وإنما هي التي تغويني. وبذلك يبرئ المرء ذاته من هذه الميول من خلال إدانة الآخر (المترجم).

(**) هذيان (Delusion) هو أحد الأعراض الكبرى لمرضى الفصام والعظام. ويتجلى في نوع من التفكير المغلوط والقناعة الراسخة التي لا تقبل التغيير بالإقناع ولا بالبرهان المادي. وأبرزها هذيان الاضطهاد حيث يعتبر المريض أنه ضحية مؤامرة كبرى، وهذيان العظمة حيث يتصور نفسه نابليون أو قيصر (المترجم).

(Delusional) في الاضطهاد الذهاني، وفي أحد أنماط الفصام؛ أي الفصام الاضطهادي. كما يشغل التفكير الاضطهادي المزمن مكانة مركزية في أحد أنماط اضطراب الشخصية أي اضطراب الشخصية شبه العظامية.

ومع أن التفكير الاضطهادي هو حالة من حالات علم النفس المرضي، وأن التفكير التآمري ليس كذلك، إلا أنهما يتشاركان في بعض الخصائص المشتركة. فالتفكير التآمري هو قريب بالدرجة الأولى من التفكير الاضطهادي؛ وهو قد يتضمن بعض عناصر الإسقاط الاضطهادي، إذ تعزو المكيدة التآمرية، وبطريقة شبه اضطهادية، كل أنواع المخططات السلبية والأنانية للمتآمرين.

وكما هو الحال في التفكير الاضطهادي، فإن التفكير التآمري يعزو إلى الأطراف المتآمرة قوة أكبر من قوتهم الفعلية، كما يبالغ في إدراك ضعف ضحية المؤامرة وعجزها. يعاني الناس الاضطهاديون ما يطلق عليه علماء النفس تسمية «التحيز التوكيدي»(*) خلال بحثهم عن بينات لتوكيد توقعاتهم التي يخشونها. وغالباً ما يسعى التفكير التآمري إلى تحيز توكيدي مماثل. ويتصعد كل من التفكير التآمري والتفكير الاضطهادي بمقدار تزايد إدراك عجز وقلة حيلة الأفراد المعنيين. كما يتصاعد كلا النمطين من التفكير مع طغيان ظروف الخوف، والقلق، والتفكك المعياري. كما يمكن تعليم كل من التفكير الاضطهادي والتآمري اجتماعياً، ويمكنهما التفشي بشكل معدٍ وخصوصاً داخل المؤسسات.

ومع أن التآمر يتضمن العديد من الأوجه الاضطهادية، إلا أنه يجب تمييزه عن العظام (البارانويا)، المعتبرة عموماً اضطراباً مرضياً يمت إلى الذهان واضطرابات الشخصية. قد يكون للتفكير التآمري جذور في النزعات الوسواسية العصابية الموجودة لدى الناس، من دون أن تولد كرباً أو إعاقة بليغة. كما يمكن تعلمه كطريقة في تحليل الأحداث. يمكن أن يصبح التفكير التآمري إشكالياً فقط في الحالات التي يؤدي فيها إلى تهديد الموضوعية والمنهجية لمصلحة الرؤى الذاتية الخاصة. كما يمكن أن يصبح التفكير المنكر للمؤامرة بدوره إشكالياً عندما يسعى بشكل وسواسي لتفكيك أي مكيدة تؤشر إلى وجود مؤامرة.

(*) التحيز التوكيدي (Confirmation Bias) هو نزعة للبحث عن المعلومات التي تثبت قناعات الشخص أو افتراضاته المسبقة وتفضيلها، وتأويلها، واسترجاعها، من خلال إعطاء اعتبار أقل أهمية بما لا يقاس للإمكانات والرؤى البديلة أو إهمالها (المترجم).

سادساً: ليس كل ما يعزوه العرب من نيّات سيئة (للآخرين) مستوحى من التآمر

يشيع القول إن العرب ينزعون في أحاديثهم المعتادة إلى عزو نيّات سيئة للأشخاص الذين يقودون منظمات عمل خيري تطوعي لا يبغي الربح. وبدلاً من محاولة شرح هذه النزعة من خلال البحث عن التفكير التآمري ـ الاضطهادي، تحول الأمر إلى اقتصادات المعرفة[٨]، إذ اقترح أنه من الأسهل عزو الطمع أو المصلحة الذاتية للآخرين في المجتمعات العربية عنها في المجتمعات الأنغلو ـ أمريكية حيث يثير عزو نيات سيئة للآخرين رأساً الحاجة إلى تبريره. ونظراً إلى النظرة السلبية (العيّابة بمعنى تراجيدي ودراماتيكي) إلى الطبيعة البشرية في المنظور الثقافي العربي، يصبح عزو التآمر أكثر تماشياً مع التوقعات العامة، مما هو مواجهاً لها. وبالتالي قد يفتتح قول عيّاب قضية ما ويقفلها في آن معاً: «إذ بمجرد القول بتآمر مؤسسي الروابط الخيرية للحصول على مكاسب شخصية تكمن خلف عملهم التطوعي» يكفي لإقفال المسألة. ومن الطريف أن نلاحظ في هذا الصدد أن المنظور الثقافي البلدي (أهل البلد الأصليين) هو ما يحدد رد الفعل على هذا الاتهام السلبي المقترح. فمن خلال توافقه مع ما هو متوقع، بإمكان رؤية عزو الشر، تبعاً لِزمّو، أنه أكثر تلاؤماً مع «مبدأ الجهد الأقل» مما يخدم أساساً الاقتصاد الذهني[*].

سابعاً: العزو العربي التآمري كجزء من الحس الدرامي

لقد اقترحنا سابقاً (الفصل السابع) أن العقل العربي لديه ميل قوي للتعبير الدرامي في مقابل التعبير المسرحي. حيث يعتبر المنظور الدرامي أكثر تركيزاً على وقائع ووضعيات الحياة اليومية الراهنة وأقل تركيزاً على الأدوار المؤلفة لخشبة المسرح. يحتاج المرء، كي ينظم التأثير الدرامي في مواقف الحياة الفعلية، إلى توفير وعي متماسك للوضعية. يتم التعبير عن الوعي الدرامي المتماسك للوضعية في الجماعات. ويتوج من خلال المبالغة في سرد الوقائع، وادعاء وجودها أحياناً حتى عندما يكون الأمر موضوع تساؤل، وأحياناً أخرى من خلال المبالغة في العزو حيث تضخم مكيدة أحدهم التآمرية، من دون الاعتقاد الجاد والفعلي بهذا الاتهام. وبالتالي يمكن النظر إلى العزو المفرط للأفراد بامتلاك قوى تآمرية، بأنه منسجم كذلك مع المنحنى العربي في إضفاء الطابع الدرامي على الأمور.

---

(٨) Monzer Zimmo, «The Attribution of Negative Intentions in Arab-Canadian Voluntary Associations,» *Arab Pioneers* (Ottawa, ON) (Fall 1996).

(*) اقتصاد ذهني (Mental Economy) هو مفهوم معرفي ذهني يقول بأن الذهن البشري يعمل تبعاً لمبدأ الجهد الأقل في إدراك الأشياء والحكم عليها، وهو ما يؤدي إلى التسرع في الاستنتاج وإطلاق الأحكام، من قبيل قول أحدهم «أنا أفهمهما على الطاير» و«المكتوب يقرأ من عنوانه» (المترجم).

ثامناً: الانقسام المجتزأ في التفكير التآمري

يولِّد التفكير التآمري انقساماً مجتزأً لقطبين: المتآمرون والضحايا الذين تقع عليها المؤامرة. العلاقة بين القطبين غير جدلية بشكل نمطي حيث يرى أحد القطبين مطلق القوة، بينما الآخر كلي العجز. إدراك هذا العجز المطلق مبالغ فيه وغير واقعي، إذ لا يوجد كيان اجتماعي عاجز كلياً. يتم تجاهل دور الضحية في العملية حيث ينصب كل الجهد العقلي على التخمينات المثمرة وتبيان المكائد المدبرة من قبل المتآمر. وبالتالي، فإن الانقسام المجتزأ في التفكير التآمري مشابه لثنائيات الانقسام الأخرى التي تم وصفها في الفصل الثامن، من قبل نموذج الصحة في مقابل المرض، والغرب في مقابل المجتمع العربي.

تاسعاً: الوظائف الإيجابية للتفكير الشكّاك والتآمري

قد يكون منظور التآمر المنضبط من خلال الاستناد إلى منهجية معقولة مفيداً في المجتمع المعاصر. بينما يمكن أن يكون إنكاره ساذجاً وخطراً. يملي العيش في مجتمع جماهيري حيث يمكن أن تحتجب تواريخ الناس الماضية عن الأنظار، وكذلك تعقيدات تحالفاتهم ومصالحهم على المرء، تبني شكوكاً وظيفية تجاه نيات الآخرين حتى إثبات العكس.

لقد تمت دراسة الميول الاضطهادية وفقدان الثقة المبالغ فيه والشكوك داخل المنظمات[٩] وتبين أن مستوىً معيناً من عدم الثقة لدى الفريق الإداري والزملاء واستباق المؤامرات والمكائد يمكن أن يكون موقفاً حكيماً لكل من العاملين والفريق الإداري. يطلق كريمر على هذه الاستراتيجية تسمية «الاضطهاد الحكيم»، وهو ينظر إليه باعتباره مؤشراً على الذكاء العاطفي (قوة البصيرة). كما أن توقع وجود مخططات تآمرية ومكائد في السياسات المعاصرة يشكل بدوره استراتيجية تقصٍّ ناجعة شريطة أن يُجْرى التحليل بطريقة منضبطة فكرياً.

كما يمكن أن يكون التفكير التآمري مفيداً في تقدير وتوقُّع إمكانات الشخص على المواجهة والتحدي، إذ عندما يضع شخصٌ ما منظوره السياسي عن مؤامرات جيدة الحبك يُفتَرَض أن تنفذ من قبل كيانات كلية الجبروت والقوة العلمية، وعندما يعزى العجز الكامل إلى من تنصب عليهم هذه المؤامرات، قد يدل تفكر من هذا القبيل على سلبية هذا الشخص وتدهور في قدراته. كما أن عزو العجز الكلي إلى جماعة المرء الوطنية من خلال رؤيتهم كضحايا مؤامرة معينة لا يغدو كونه إسقاطاً لإحساسه الشخصي بالعجز على جماعته. ولقد وجدت، من خلال تجربتي الشخصية، أنه عندما يطغى التفكير التآمري على رؤية الشخص، فإنه غالباً ما يدل على

(٩) انظر: Roderick Kramer, «When Paranoia Makes Sense,» *Harvard Business Review*, vol. 7 (2002), pp. 62-69.

فقدانه الحيوية والقدرة على الاحتمال، وتدني إمكانات المواجهة والتحدي. بكلمات أخرى، إن منظوراً تآمرياً راسخاً غالباً ما يتلاءم مع الروح الانهزامية.

خلاصة واستنتاج

حلل هذا الفصل التفكير التآمري كتفكير يحمل عدة خصائص يتم التمسك بها بشكل وسواسي ضمن إطار معرفي ثنائي الانقسام. ورغم فقره المنهجي، يمكن أن يكون للتفكير التآمري عدة وظائف إيجابية من خلال إثارة الحاجة إلى التفسير السياسي، ومن خلال السعي إلى تحديد المسؤولية، وكذلك من خلال التوقع المسبق لمخططات الآخرين السيئة ـ وهو كله ما يتعارض بحدة مع ما يتم إنجازه عندما يحدث تفتيت لهذه القضايا وإنكارها. تتماشى وظيفة التفكير التآمري التكاملية مع الأسلوب الإيبيستمي العقلاني، مما قد يفسر كثرة اللجوء إليه في المجتمعات العربية، مقارنة بسواها. تتفاقم حالات الفشل المنهجي في التفكير التآمري بسبب قصور المهارات الفكرية، التي تتأثر بالتالي بمستوى الفرد التعليمي. ولكن، مع أن مستوى التعليم قد يحد من حالات فشل التفكير بالمؤامرة، إلا أنه لا يحول دون التمسك بهذا المنظور. يعود السبب في ذلك إلى أن التفكير التآمري متجذر، ليس في حالات الفشل المنهجي وحدها، وإنما هو متجذر أيضاً في أسلوب معرفي يرتكز على التفكير المقارب الذي يركز بدرجة أكبر على النيات، وعلى شخصيات من يمسكون بالسلطة.

لا يشكل إنكار المؤامرة، كما تم تقديمه في هذا الفصل بديلاً عملياً ملائماً عن التفكير التآمري. إذ قد يتحول إنكار المؤامرة إلى انشغال وإلى حاجة وسواسية لإنكار التفسيرات التي تذهب إلى ما هو أبعد من ظواهر الأمور والوقائع الجلية وتكذيبها. ومن خلال اتخاذه قناعاً لصوت العقل والموضوعية، إلا أنه يشكل عملياً نوعاً من التهويل ضد التأمل التخميني. يمثل إنكار المؤامرة الإشكالية المعاكسة للمؤامرة على غرار مضاد الرهاب بالنسبة إلى الرهاب، وعلى غرار التفكيك الاعتباطي للجشطلت (الإدراكي) بالنسبة إلى الشيْد الاعتباطي للجشطلت الإدراكي. وقد يكون أخطر بما لا يقاس على المستوى السياسي لأنه يتضمن تجزئة القضايا وتثبيط محاولات استقصاء الأوضاع السياسية الجارية بالعمق الكافي. ويمكن لإنكار المؤامرة بصيغته هذه، أن يصبح نوعاً من الأسلوب المعرفي الحليف للمنظومة السياسية ولمن يتولون السلطة. يلائم إنكار المؤامرة المقاربة البراغماتية ذات المصلحة في الإصلاح المجزئ والتدريجي ويتنافر مع النظرية الاجتماعية والأيديولوجيا. وبالطبع فإن البديل العملي والناجح لكل من التفكير التآمري المتطرف وإنكار المؤامرة المتطرف يتمثل بالتحليل الموضوعي الذي يأخذ بالحسبان المتغيرات النابعة من كل من النيات الشخصية والعوامل البنيوية.

الفصل العاشر

الأسباب الاجتماعية للانهيار الثقافي

يستخلص هذا الفصل العوامل الاجتماعية التي يمكنها دفع حركة الثقافة باتجاه حالة من الأفول أو الانهيار التي تتصف بغلبة القيم المصلحية، والتركز حول الذات من أجل البقاء، والسلبية. تتعارض حالة الانهيار الثقافي بشدة مع حالة الصعود الثقافي التي تتصف بغلبة الاعتقادات المجردة، والمثل العليا، والسعي النشط لتحقيق الأهداف الجماعية. تعبِّر فلسفة أصل الكون الصينية عن التحول ما بين الحالتين بمصطلح ين/يانغ المتوازنة. آمل من جانبي أن أبيِّن، في الحالة العربية، أن التحول من الصعود إلى الهبوط (المجرد/العيني) هو أكثر حدة وأكثر جذرية مما هو الحال في بعض الثقافات الأخرى.

حددت الفصول السابقة عدة نزعات وتوجهات بارزة في العقل العربي. يكشف التحليل المدقق لهذه النزعات أنها جميعاً، وفيما يتجاوز وظائفها النوعية، تسهم في إشباع غاية قصوى:

إنها تنشد جميعها توكيد حس من الذاتية وتوطد مستوى من صدارة الذات على الموضوع

قد يكون السعي لتوكيد الذاتي عاملاً سببياً يعزز نزعات العقل العربي التي سبقت مناقشتها. يسعى التفكير المجرد إلى تبسيط الواقع وتنظيمه من خلال المفاهيم والمقولات الخاصة بالعقل ذاته. وبالتالي، يقدم التجريد مستوى من الضبط للواقع. بمعنى آخر، تحدد القيم والأيديولوجيا أساليب للتعامل مع الشروط الموضوعية وهيكلتها، إذ إن الانطلاق من المجردات كنقاط مرجعية أو توجهات عامة للواقع يعطيها أولوية ودرجة من الصدارة (بكونها محددات) على الشروط الموضوعية. من وجهة نظر وجودية، تعطي أفضلية التجريدات (التي هي من خصائص العقل، والذات) مستوى من الصدارة على العالم الموضوعي.

يتضمن السعي لإعطاء صورة إجمالية لموضوع اهتمام معين رهاناً على الضبط المعرفي من خلال الشمولية. يتيح إطلاق أحكام صريحة وتقريرية في التفاعلات اليومية التعبير عن الاتجاهات والعواطف التي ترفع من شأن معنى الذات بوصفها ذاتاً تسبغ القيمة على الأمور. كما أن تنمية الأيديولوجيا والعقائد تعزز بدورها المحددات الذاتية والفكرية للسلوك السياسي والاجتماعي وتفسح في المجال أمام التفكير الجذري والدفاع الناشط والمبادر عن الثقافة والمجتمع بدلاً من الدفاع السلبي (الانكفائي)، إذ يعزز الاستثمار في الرموز المجردة والأفكار الاستجابة للقضايا انطلاقاً من الأساس الفكري عوضاً من الاهتمامات العملية المحضة. كما يتضمن النزوع العربي إلى إدماج القيم في الإدارة السياسية، أيضاً، الرهان على الحفاظ على أهمية القيم في التكامل الاجتماعي.

يخدم نشر أوالية العزل في إقامة التباين ما بين العالم الذاتي والعالم الموضوعي. يحرر العزل الزمني للنية عن الفعل، وللفكر عن التنفيذ، التعبير اللفظي والعاطفي من ضبط الشروط المقيدة لهما؛ ويعظم، بالتالي، التعبير الذاتي. ويعظم العزل المكاني ما بين تعبير معين والشخص الموجه إليه التعبير اللفظي والعاطفي ضمن مستويات مقبولة خلال الحوار السجالي. يتيح التباين الكمي/الكيفي في النقود التعبير الصريح عن الكرم وإسباغ الطابع الإنساني على التفاعل ما بين الشخصي في القضايا المالية. ويتيح التباين الكمي/الكيفي في العدوانية المزيد من التعبير عن المعارضة والحد من الكبت. يشجع الإصرار على التفكير ثنائي البعد في الشؤون الاجتماعية اللجوء إلى المثاليات، والتقويم الأخلاقي، واتخاذ المواقف. كما يمكن للتقدم من التفكير ثنائي الأبعاد إلى التفكير ثلاثي الأبعاد، وهو ما يلاحظ في كل من الانفعال ثلاثي الأبعاد، والنفي ثلاثي البعد، ومستويات التعبير الثلاثة (سبق مناقشته في الفصل السادس)، وتقنيات إسباغ الموضوعية على الذاتي (الفصل السابع) أن يحقق المزيد من التباين ما بين هذه الأبعاد مما يزيد إمكانية التعبير العاطفي.

أولاً: سؤال الأسئلة

وكما تم الاقتراح أعلاه، تخدم معظم سمات العقل العربي المعرفية، الغاية الضمنية المتمثلة بتوكيد عالم الفكر والمشاعر في مواجهة القوى العينية والعملانية التي تقيد الذاتية. يتصف هذا السعي لتوكيد العالم الذاتي (الأفكار، القيم، والمشاعر) بالقوة والاستمرارية النسبيتين، وذلك إلى درجة أنه يتم أحياناً على حساب الواقع الموضوعي. وبهذا الاعتبار، فإن السعي الدائب لتوكيد العالم الذاتي يمكن النظر إليه كحالة خاصية أساسية للعقل العربي. وهنا يعاد طرح

سؤال مهم كنتيجة للملاحظات السابقة: ما الذي يكمن خلف هذا السعي الدائب لتوكيد الذاتية، أو ما الذي يشكل قوته الدافعة؟

يقدم بحث جدليات النفس البشرية، وأوالية رد الفعل العكسي (Reaction-formation) على الأخصّ، إجابات عن هذا السؤال. يشكل ردّ الفعل العكسي(*)، في نظرية التحليل النفسي، أوالية دفاعية يتم خلالها إنكار النزوات اللاواعية التي تشكل تهديداً للنفس، واستبدالها بعكسها على مستوى الوعي. يتيح هذا التفعيل للنية المضادة للنزوة قدراً من التخفف من التهديد، وكذلك قدراً من ضبط النزعة التي تحمل التهديد. على سبيل المثال، فقد يحمل شخص ما مشاعر من النفور الواعي تجاه أحدهم ممن يكن انجذاباً لاواعياً نحوه(**)، أو يتعامل أحدهم مع مشاعر لاواعية من التحيزات السلبية وغير المقبولة (تجاه شخص أو جماعة) من خلال الدفاع الحماسي عن التسامح. وبالتالي، يمكن فهم التوكيد الذاتي لدى العربي كرد فعل عكسي تجاه حالة مضادة قوية: أي حالة السلبية الذاتية، والذاتية رهن الظروف، والاستسلام للمصالح المادية. وتمشياً مع استراتيجية التكيف هذه، يخدم التعبير القوي والمبالغ فيه عن أحد القطبين غرض إبقاء القطب المضاد وذي القوة ذاتها تحت السيطرة. فإذا تسرب الضعف إلى القطب القوي الظاهر، يتسارع عندها التحرك نحو القطب الآخر بشكل متطرف. وعندما يتسرب الضعف (بتأثير من عوامل خارجية) إلى حالة الذاتية بما هي سيادة للقيم المجردة، وبما هي أهداف سامية ومثل عليا، وهوية جماعية ـ لا يكون التحرك العربي إلى الجانب المقابل تدريجياً، أو يتخذ شكل التراجع التدريجي، وإنما سيكون تراجعاً جذرياً أو انهياراً لحالة توكيد الذات.

يتم التعبير عن هذا الانشطار من خلال الإدراك العربي المستقطب للسنوات الأربعمئة من الركود الذي تطابق مع الحكم العثماني. يشير العلماء والمؤرخون العرب باستمرار إلى الفترة بوصفها عصر الانحطاط. يوحي هذا الإدراك أن النفسية العربية لا مكان فيها للمفاهيم التي تطرح مسألة الأفول أو النهضة الثقافية، إذ ليس هناك سوى تقهقر حاد، أو انتفاضة تقدم. لا يتم التغلب على التقهقر والتراجع، في رأي القوميين العرب، من خلال التقدم التدريجي، وإنما من خلال البعث والقفز إلى عصر مجيد.

كان وجه التقهقر هذا في معادلة المناقشة المبيّنة أعلاه الأكثر تكراراً وإشكالية في بداية القرن الحادي والعشرين تحديداً، وذلك حين انحرفت حركات التحرر المجيد عن مسارها.

(*) انظر هامش شرح هذه الأوالية في الفصول السابقة: هي باختصار نوع من قلب النية إلى ضدها لمنع ظهور القلق (المترجم).

(**) معروف لدى الأدباء والشعراء أن الكثير من مشاعر الحب الدفين الذي لم يقبله الشخص على المستوى الواعي بعد، تتجلى علنياً في مشاعر من النفور وسلوكات التباعد، ثم فجأة، وفي لحظة ما يبزغ الحب وكأنه تحول سحري. هذه واحدة من ظواهر النفس البشرية (المترجم).

هناك حاجة عند هذا الحد إلى جهد لتحديد أمرين هما: حالة التقهقر الثقافي، والعوامل التي يمكن أن تسارع من حالة التقهقر الثقافي هذا.

ثانياً: حالة التقهقر الثقافي

يمكن فهم الثقافة بوصفها مجموع العلاقات الشخصية، والشخصية ـ المؤسسية، والمعايير التي تنظم هذه العلاقات بشكل مباشر، والقيم التي توجهها (العلاقات)؛ وكذلك الرموز المجردة التي تدل على قضايا الكيان الجماعي السائدة واهتماماته العليا. وحيث إن كل هذه السلوكات يمكن اخضاعها للتحليل الكيفي، يترتب على ذلك أنه في الإمكان ترتيب الثقافة التي تتجلى في الزمان والمكان كمرتبة عليا أو دنيا انطلاقاً من بعض محكات الحيوية والصحة، أو محكات التقهقر والانحطاط.

مفهوم الأفول أو الصعود الثقافي مفصل جيداً في تاريخ الفكر، إذ وصف مفكرو التاريخ وفلاسفته من مثل نيقولاي دانيلفسكي[١]، ونيقولاي برديائيف[٢]، ونيتشه[٣]، وشبنغلر[٤]، وتوينبي[٥]، وسوروكين[٦] حركة النهوض الثقافي وهبوطها وَنَظَّروا لها. اعتقد هؤلاء المفكرون، على عكس ماركس، أن التاريخ يتشكل بواسطة القيادات الروحية، والفكرية، والخلاقة، وليس من خلال القوى الاقتصادية السائدة. بالنسبة إلى برديائيف «ليست الثقافة تحقيق حياة جديدة، وأسلوباً جديداً في الوجود، وإنما هي تحقيق قيم جديدة، إذ إن كل منجزات الثقافة رمزية وليست واقعية»[٧].

يتبنى هؤلاء المفكرون، على غرار ابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٤) قبلهم، بعض المحكات لوصف الصعود الثقافي وكذلك الأفول الثقافي وركوده. تتضمن التجليات المعاصرة للصحة الثقافية المتماشية مع رؤاهم ما يلي: وجود أقلية رائدة من قبيل جماعة ثقافية أو حزب سياسي متماسك يمكن للأغلبية أن تتماهى معه؛ حس من الوحدة والتماسك الاجتماعيين، والوعي بالقضايا (الكبرى)، والأهمية والزخم المعطى للقضايا السياسية والفكرية. وكذلك الإبداع

(١) Nicolai Danilevsky, *Russia and Europe* (St. Petersburg: [n. pb.], 1890) (Original work published 1871).

(٢) Nikolai Berdyaev, *The Meaning of History* (New York: Harper, 1936) (Original work published 1923).

(٣) Friedrich Nietzsche: *The Birth of Tragedy* (New York: Doubleday Anchor Books, 1956) (Original work published 1872); *Joyful Wisdom* (New York: Frederick Unger Publishing, 1968) (Original work published 1882), and *The Will to Power*, edited and translated by Walter Kaufmank (New York: Vintage Books, 1968) (Original work published 1887).

(٤) Oswald Spengler, *The Decline of the West*, 2 vols. (New York: Alfred Knopf, 1976).

(٥) Arnold Toynbee, *Civilization on Trial* (New York: Oxford University Press, 1948).

(٦) Pitirim Sorokin: *Social and Cultural Dynamics*, 4 vols. (New York: American Books, 1941) and *Society, Culture and Personality: Their Structure and Dynamics* (New York: Harper, 1947).

(٧) مقتبس من: Pitirim Sorokin, *Modern Historical and Social Philosophies* (New York: Dover Publications, 1963), p. 142.

الفكري والفني، ووجود القدرة النفسية والإرادة للنضال القوي والتغيير. بينما تتضمن حالة الأفول الثقافي تسرب الضعف والوهن إلى هذه الشروط مع شيوع سلوكات خدمة المصالح الذاتية وغلبتها من قبيل النزعة الاستهلاكية المفرطة التي يشير إليها سوروكين بـ «الثقافة الحسيّة»، والفساد السياسي، وتفشي اللذّوية، وغلبة النفعية.

يمكن استخلاص مستوى الثقافة النوعي من خلال أشكال السلوك وأساليبه لجهة مدى إسهامها في بناء حياة اجتماعية نوعية. كما أن الثقافة هي أيضاً إمكانات وعملية تتفتح في المستقبل. يمكن استنتاج الإمكانات الثقافية النوعية من خلال بعض الرموز، وصدارة بعض القيم، وارتفاع مستوى الطموحات الجماعية. على سبيل المثال يقترح شبنغلر[٨] أن أبراج الساعات التي بدأت بالظهور في أوروبا في نهاية القرن السابع عشر كانت رمزاً للتوجه الجماعي لبناء الزمن وتحديده، ومؤشراً على بداية التفكير العلمي[*]. وفي مثال آخر، يكتب ابن خلدون في مقدمته أن الاستعراض المظهري ينزع إلى مصاحبة مرحلة تقهقر الثقافي. ويصف كيف يصبح الرجال، في الطور الرابع والأخير من حياة السلالة الحاكمة، مغرمين باستعراض ركوب الخيل مزينين بالسلاح ومصحوبين بالموسيقى. تشكل هذه النزعة نحو المظهرية، في رأي ابن خلدون، مؤشراً على أن هؤلاء الرجال عديمو القيمة في ساحة المعركة. يقترح نيتشه أن مستوى معيناً من التشاؤم المعمم في مظهر الحياة في وطن معين قد يشكل مؤشراً على قوة الثقافة[٩]، بينما يمكن أن يكون التفاؤل مؤشراً على الوهن الروحي ويحمل إمكانية الأفول الثقافي. كما أنه يساوي ما بين القيم النفعية (أي القيم التي تنظر إلى المنفعة والتنازع اللامحدود من أجل البقاء كغاية وحيدة في الحياة) وبين «أخلاق العبيد» ووهن الإرادة. أما حس الشرف، والتوسع، والسعي وراء المثل العليا، فهي غالباً ما تشكل مؤشرات على القوة والقدرة الكامنة على الإنجازات الجماعية العليا وتحدياتها. ويتوافق كل منظّري الأفول الثقافي على أن غياب المثل العليا الجماعية أو الغايات الجماعية وانتشار القيم النفعية، من قبيل نشدان اللذة والاستهلاك «السعادة» (المادية)، تشكل كلها مؤشرات على التقهقر والانحلال الثقافي.

يتضمن الجواب عن السؤال حول أسباب أفول بعض الثقافات بلا شك عوامل عديدة ومعقدة ومتفاعلة. تشكل حالة ركود الثقافة العربية وتقهقرها لمدة أربعة قرون، موضوع استقصاء مديد يتجاوز مدى مجال هذا الكتاب. إلا أن استقصاءنا الراهن الذي نقوم به هنا

---

(٨) Spengler, *The Decline of the West*, vol. 1.

(*) كانت تبنى أبراج الساعات هذه في وسط ساحة البلدة أو الحي، وأخذت تحل محل مركزية الكنيسة سابقاً، وهي تؤشر إلى التحول من الزمن الزراعي القائم على الفصول، إلى الزمن الصناعي القائم على التوزيع الدقيق لمواعيد العمل، والراحة ومختلف مهام اليوم. إنها رمز التحول من الزمن المفتوح الفضفاض والغيبي الإقطاعي الزراعي إلى الزمن المبرمج من ضمن برمجة السلوك. إنها رمز تنظيم الحركة والزمن في العصر الصناعي (المترجم).

(٩) Nietzsche, *The Birth of Tragedy*.

يسعى لتحديد بعض المتغيرات المفيدة بوجه خاص في التنبؤ بالتقهقر الثقافي في المجتمعات العربية. نحن بحاجة إلى استخلاص الشروط الاجتماعية التي يمكنها أن تسبب التقهقر أو الانكفاء في ثقافة أثبتت قدرتها على التجريد العالي، والمثل العليا السامية، وعلى التفكير المعقد ومتعدد الأبعاد.

لهذه الغاية، يبدو أن هناك متغيرَين لهما تأثير كافٍ كي يشكلا المحددين الكبيرين لحالة التقهقر. وسوف يتم اقتراح هذين المتغيرين كعاملين سببيين في تحرك الثقافة العربية باتجاه التقهقر أو الانهيار. إنهما يتمثلان (١) بالحجم الصغير للكيان السياسي أو للبلد، و(٢) بسيطرة المعايير المصلحية النفعية. سوف ينظر إلى هذا المتغير الأخير (النفعية) على الصعيد المعياري بصرف النظر عن الشروط التي قد تروجه وتدفع به إلى الأمام، من قبيل الشروط الاقتصادية الاجتماعية، والصراعات والحروب، وأساليب القادة الشخصية. سوف نحسب في هذا البحث، أن معياري صغر الحجم وسيطرة النفعية المصلحية يشكلان شرطين كافيين، إلا أنهما غير ضروريين، للتقهقر الثقافي العربي.

ثالثاً: شرطان كافيان للتقهقر الثقافي

١ ـ شرط صغر الحجم

يشكل حجم الكيان السياسي الذي يضطر الأفراد إلى العيش والتصرف ضمنه معاييرهم الاجتماعية وتفكيرهم. يشكل عامل الحجم أمراً مركزياً ويتعين أن يحتل موقع الصدارة في أي نقاش يعالج القضايا السياسية و/أو الاجتماعية أو قضايا الإصلاح. ومن الغريب كيف أن العديد من النقاد يتجاهلون أهمية عامل الحجم أو لا يعطونه حق قدره في تحليلهم المنظومات الاجتماعية. في الحقيقة، يبدو أنه من المرجح جداً، أن يتم تجاهل عامل مقياس الحجم في أي مقارنة خاصة تتضمن الجماعات السياسية والثقافية ومنظوماتها السياسية وتنظيماتها. إلا أن الواقع هو أن وزير دفاع دولة عدد سكانها ٣٠٠,٠٠٠ نسمة لا يتساوى في مهامه، وأسلوب عمله أو مكانته مع وزير دفاع الاتحاد السوفياتي السابق أو الولايات المتحدة على سبيل المثال، إذ إن التغيرات الكمية ذات الشأن سوف تخلق لا محالة تغيرات حاسمة على صعيد النوعية. ومع أخذ هذا الأمر بعين الاعتبار، إلا أن بعض المحللين ينخرطون في مقارنات في المكانات والأجهزة، والأوطان، والثقافات مع إبداء القليل من الاعتبار لمسألة الحجم، وكأنهم مصابون بعمى مقياس الحجم.

أ ـ تقلص الحجم والعينية

ليس في إمكان دولة سياسية مفرطة الصغر ولا تشكل جزءاً من كيان ثقافي أو قومي أكبر أن تشجع التفكير الأيديولوجي المجرد. على سبيل المثال، ليس من المرجح أن تهتم «جمهورية موز»[*] بقضايا السيطرة الدولية أو في نشر نفوذها السياسي والثقافي في البلاد الأخرى نظراً إلى افتقارها إلى عدد كاف من السكان والموارد الجغرافية والاقتصادية التي تخولها القيام بذلك، إذ يملي عليها صغر حجمها أن لا تتجاوز اهتمامات منشآتها السياسية في السعي إلى البقاء الاقتصادي، الذي غالباً ما يعتمد على المعونات المحدودة، والتجارة، والسياحة. ومع انحسار إمكانات من هذا القبيل، لا يبرز سوى القليل من الحاجة إلى أيديولوجيات كبرى، أو أحزاب عالية الانضباط والتنظيم؛ إذ لا تكاد طموحاتها السياسية تتجاوز صفقات الأعمال المربحة، وكل ما يجذب السياح ويستحوذ على إعجابهم، من قبيل الطعام الجيد والرقص الشعبي. وبالتالي، قد يكون الحجم الكبير نسبياً جوهرياً لبروز طموحات جماعية مجردة واستمراريتها، بينما يختزل تقلص الحجم من مدى هذه الغايات المجردة الكبرى.

وإذا كان للعرب مستوى عالٍ نسبياً من الاعتماد على المجال[١٠]، كما تدل عليه بعض الشواهد[١١]، أو كان لديهم مستوى عالٍ من تكامل الشكل ـ الأرضية من منظور نظرية الجشطلت في علم النفس، فمن المتوقع أن يكونوا فاقدين للحصانة تجاه التغيرات في حجم «المجال» الضمني أو «أرضية» العمل والممارسة. وهكذا يمكننا أن نقدر أن التقلص البارز في حجم بلد عربي من المرجح أن يقلص إلى حد بعيد طموحاته الثقافية وصورة الذات الجماعية لديه وأن يبعث برسالة ضمنية في العجز الجماعي.

ب ـ تقلص الحجم والنفعية

عندما تكون مؤسسة اقتصادية صغيرة الحجم، يحدث فيها وبالتزامن تقلص في مدى نشاطها الاقتصادي وغاياتها الاجتماعية، إذ ليس من المرجح أن يؤثر متجر صغير في الجمهور الأوسع أو أن يتولد عنه قضايا اجتماعية. وسوف يحصر المدى المحدود هذه المؤسسة الاقتصادية ضمن حدود سعيها لتحقيق الربح. ومن خلال التحول الجدلي للكمية إلى كيفية، يمكن

(*) جمهوريات الموز (Banana Republics) هي تلك الدول الصغيرة في أمريكا الوسطى التي تشكل مزارع لشركات الموز الأمريكية العملاقة (من هنا أطلقت عليها هذه التسمية) وهي جمهوريات فقيرة يحكمها رؤساء استبداديون هم ألعوبة في يد أمريكا (المترجم).

(١٠) انظر: Herman A. Witkin and Donald R. Goodenough, *Cognitive Styles: Essence and Origins of Field Dependence and Field Independence* (New York: International University Press, 1981).

(١١) Hanna Bahoora, «The Cognitive and Learning Styles of Arab Students in American Middle Schools: The Southeast Michigan Experience Wayne State University,» *Dissertation Abstracts International*, vol. 57, 12A (1996).

لشركة كبيرة من قبيل مصنع رئيسي كبير ـ أن تؤثر تأثيراً رئيسياً في المجتمع من خلال القضايا الاجتماعية المثارة من قبل أعضاء اتحاد عمالها (من مثل عدالة الأجور)، ومن خلال أبحاثها العلمية واهتماماتها السياسية. وبالتالي تكون كل من الأعمال الصغيرة والشركات الكبرى مدفوعة بجني الأرباح، إلا أن الشركة الكبيرة قادرة على التأثير في المجتمع على مستويات عالمية ومجردة تتجاوز مجرد الاهتمامات الربحية.

ج ـ تقلص الحجم وزوال الطابع الرسمي

يمتلك البلد الصغير خدمات عامة يفترض نظرياً أن تكون أكثر فاعلية. إلا أن صغر الحجم ييسر الصلات غير الرسمية وذات الطابع الشخصي ما بين الموظفين والمراجعين، ويمكن أن يؤدي زوال الطابع الرسمي هذا إلى تبادل المنافع. وبمقدار تزايد التبادلات ذات الطابع الشخصي ما بين المراجعين والموظفين الرسميين، تصبح الإجراءات الرسمية مصطبغة بالخصوصية، مما يفقدها طابعها العمومي المجرد، إذ يكمن جوهر الإدارة البيروقراطية في طابعها الرسمي (اللاشخصي) وعموميتها (تساويها) في معاملة المراجعين.

تُمكِّن النزعة العربية لتكوين «أصدقاء» فوريين (أصحاب) الأفراد من إقامة صلات شخصية في كل دائرة من دوائر الحكومة، وهو ما يجعل من الممكن المحاباة في المعاملة. كما تزيد النزعة السيئة للتحويل الجدلي للرسمي إلى غير الرسمي من تفاقم إمكانات تهديد المنظومة الرسمية، وهو ما يشجع بالتالي على تفشي الفساد. ويمكن للمنظومة غير الرسمية أن تشكل، في أقصى الحالات، بديلاً موازياً للمنظومة الرسمية بما يسهم في تدهور نوعية الإدارة الرسمية. ومع أن البيروقراطيات الكبيرة معرّضة بدورها للفساد، إلا أنها تحد بسبب حجمها الكبير من إمكان تعريض الإجراءات الرسمية للخطر، إذ يمكن للعدد الكبير من الحالات التي يجب إنجازها، في البيروقراطيات الكبيرة، وضغوط الوقت الناتجة من ضرورة إجرائها، أن تحد من المعاملات ذات الطابع الفردي.

د ـ تقلص الحجم والنرجسية

قد تبدو هذه العلاقة متكلفة، إلا أن الفحص المدقق يكشف عن وجود دينامية جدية ما بين شكل من أشكال تنظيم الشخصية وحجم الكيان السياسي. يبدو أن الأفراد ذوي النزعة النرجسية المغالية لديهم ميل غير حميد للتماهي مع كيانات اجتماعية صغيرة، يمكن أن ينتمي إليها المرء، ويؤكدها. تتضمن النرجسية أساساً تمركزاً عالياً حول الذات، ولفت الاهتمام والتضخيم الذاتي، وحس من الادعاء والتفرد. وبالتالي، قد تبحث النرجسية المرضية عن كيانات اجتماعية صغيرة حيث يمكن أن يوفر الانتماء للشخص مباشرة الظهور، والأهمية، والتميز.

لقد تقصيت بعجالة هذه العلاقة لدى مجموعة من الأفراد الذين يحملون أسماء عائلات امتلكت في الماضي مستوى معيناً من الظهور السياسي أو هي لا تزال تمتلكه. ويبدو أن هناك ارتباطاً ما بين التماهي القوي مع صورة العائلة والتماهي القوي مع الدولة القطرية التي يحمل الفرد جنسيتها، وذلك في مقابل الحسّ بالانتماء إلى الوطن العربي الكبير أو الثقافة العربية. كما ينزع تماهي الشخص مع الأصول المجيدة لعائلته الممتدة إلى التلازم مع الموقف الاستعلائي الساخر تجاه الأيديولوجيا السياسية. من المرجح أن يسعى الفرد النرجسي للانتماء إلى كيانات صغيرة «فريدة»، أو «فاتنة» بقصد الحصول على حس من التفرد والأهمية. ينزع هذا التماهي مع الكيان الصغير إلى توكيد المكانة الفريدة لهذا الكيان على حساب الجماعة الثقافية الأكبر، مما يؤدي إلى التفتت الكياني. وبالتالي، قد يكون المؤيدون والمدافعون المتفانون عن الكيانات السياسية الصغيرة وغير القابلة للحياة على الصعيد الثقافي مدفوعين، لا بمجرد أهداف الاستئثار الاقتصادي ومميزاته وإنما كذلك، بالقوة النفسية للنرجسية.

يرى إينياتييف في تحليله الصراع الطائفي ما بين الأرثوذكس الصرب والصرب الكاثوليك في بدايات التسعينيات[١٢]، أن النرجسية أسهمت في تفاقم الفوارق في تعريف الذات لدى هاتين الجماعتين المتشابهتين في الأساس، مما شكل عاملاً في تصعيد الصراع اللاحق، فهو لا يوافق على الفكرة القائلة بأن الحروب القومية هي نتاج تفجر الأحقاد القبلية والعداوات القديمة. بل يرى على العكس أن هذه الصراعات هي بؤر للتعبير عن هويات جديدة حيث تتحول الفوارق البسيطة، التافهة بحد ذاتها، إلى فوارق أساسية. أما في العالم العربي، فقد يلجأ تسييس المذاهب الدينية إلى النرجسية لتعزيز الهويات الفئوية، حيث تقوم النرجسية ضمنياً بتحفيز هذا التفتيت الاجتماعي وتدعيمه معاً. يندرج التأثير النرجسي العامل على التفتيت السياسي ضمن مجال اهتمام علم النفس الاجتماعي، مما يجيز إجراء استقصاء جاد في هذا المجال.

كما يمكن للنرجسية أن تسهم كذلك في الرشوة والفساد الإداري. فالرشوة أو التأثير في المسؤولين للالتفاف على القواعد والإجراءات أو التعدي على المحظورات يمكن أن تُرضي الغرور النرجسي للراشي حيث تتيح له الاعتقاد بأنه يمتلك قوى استثنائية أو أنه يعامل كشخص فوق البشر. وهكذا يمكن للمكاسب النرجسية التي يوفرها تقديم الرشى أن تزيد دافعية بعض الأشخاص لممارسة الرشوة الإدارية.

(١٢) Michael Ignatieff, *The Warrior's Honour* (Toronto: Penguin Canada, 1998).

٢ ـ حالة سيطرة المعايير النفعية

تتمثل الحالة الثانية من التقهقر الثقافي في سيطرة المعايير النفعية. تشتغل المعايير النفعية عملياً في الأنشطة الملموسة التي تركز على تحقيق الربح والحصول على السلع والخدمات. وتتصف المعايير النفعية، بما هي كذلك، بما يأتي:

ـ تمتلك دلالات عينية وعابرة.

ـ تثبط التفكير المجرد، والمثالي، والأيديولوجي في السلوك السياسي وتعزله.

ـ تيسر التسويات وإجراء الصفقات لأنها مهتمة أساساً بالمصالح العينية والإجرائية.

ـ ليس فيها سوى مكان محدود لحس شرف الجماعة (حيث إن الشرف هو نموذجياً أمر مجرد غير نفعي).

ـ تحض على التكيف للظروف بدلاً من التغيير الجذري لهذه الظروف (إذ تتطلب التغييرات الجذرية عادة مبادئ مجردة ورؤى شاملة).

ـ تثبط الانتماء طويل المدى إلى الأحزاب السياسية الأيديولوجية (حيث يحد الاهتمام بالأمور العينية من الانتماء إلى الغايات المثالية أو المجردة). وأخيراً:

ـ تتعرض لخطر الانزلاق الكبير إلى البحث عن الملذات ذات الطابع النكوصي ثقافياً في نهاية المطاف.

وعندما يتم التعبير عن معايير نفعية ضمن كيان سياسي صغير يتولد نوع من التضافر السلبي بمقدوره زيادة التأثير السلبي لكل من صغر الحجم والمعايير النفعية، الأمر الذي يدفع إلى التقهقر أو الانهيار على المستوى الثقافي.

رابعاً: المركنتيلية كحجم صغير ومعايير نفعية

لا يستعمل مصطلح المركنتيلية، في سياقنا هذا، بالرجوع إلى أطوار التطور الاقتصادي التاريخية. وإنما هو يحيل في هذا المقام على معايير وممارسات التجارة التي تجري نمطياً على نطاق صغير متضمنة مستوى عالياً من الاحتكاك المباشر ما بين الموردين والتجار، وبين التجار وزبائنهم. تتصف الجماعات التي يسود فيها النشاط المركنتيلي نموذجياً بمحدودية الحجم، واقتسام مناطق النفوذ، ومستوى من الفردية، والتفكير الإمبيريقي القائم على حساب المكاسب، والمعايير التي تؤكد التملك الفردي، والاختزان، والاستهلاك. أما الأعمال التجارية فتحيل على تبادل أكثر اتساعاً وضخامة للسلع، يقوم عادة بين كيانات صناعية وسياسية كبيرة. في المركنتيلية، يمتلك التاجر عادة مؤسسته التجارية ويتولى أنشطة التجارة بما فيها المبيع بالجملة، والاستيراد، والبيع بالمفرق. لقد كانت نشاطاً اقتصادياً عملياً في كل العصور: في الأزمنة القديمة في كل

من الشرق الأوسط واليونان القديمة، وفي أوروبا عصر النهضة، وفي الكثير من المجتمعات المعاصرة في العديد من البلدان النامية. توظف التجارة مبادرات الأفراد ودوافعهم في السعي إلى التبادلات التجارية التي تسهم في انتشار السلع والخدمات وفي الازدهار الفردي. ولم يبدل وجود النزاعات الصغيرة، وشركات الأعمال متوسطة الحجم، ووسائل النقل الحديثة، واستخدام تقنيات المعلومات المتقدمة بشكل جوهري العقيدة المركنتيلية الأساسية حيث يضمن الحجم الصغير للسكان بقاء التبادلات ذات الطابع الشخصي كشكل التبادل السائد في إدارة الدول الصغيرة.

يمكن أن يتحول هذا النشاط الاقتصادي العملي والمشروع إلى كارثة إذا امتدت ممارساته ومعاييره إلى دوائر البلد السياسية والإدارية. وعندما يتفشى التبادل المركنتيلي وما يصاحبه من معايير نفعية بدرجة كبيرة في السلوك السياسي، فإنه يولد شروطاً تؤدي إلى الانهيار الإداري والثقافي. تقود التبادلات الشخصية المباشرة إلى تحويل العلاقات الرسمية إلى علاقات غير رسمية، وبالتالي إلى تفشي الخصوصية في المعاملات البيروقراطية الرسمية وما ينجم عنها من فساد. تشكل المركنتيلية بما هي ممارسة تجارية وبما هي منظور معياري للقضايا الاجتماعية تهديداً رئيساً لتنظيم الدولة الرسمي، إذ تنزع أغلبية الكيانات السياسية الصغيرة حول العالم إلى الوقوع في التفكك الاجتماعي الناجم عن صغر الحجم والمعايير المركنتيلية.

١ ـ التمامية(*) الثقافية والمركنتيلية

يعزز الانشغال بامتلاك السلع وبيعها، اهتمامات ومعايير المستهلك العينية. تمتد تَيْمِيَة (Fetishism) السلع إلى ما يتجاوز المصنوعات كي تشمل منتجات ثقافية من قبيل الأزياء، والأغاني، والأفلام، وبرامج التلفزيون. ومع أنه يمكن أن يكون لبعض السلع المستوردة والأزياء تأثير إيجابي في المجتمع، إلا أنه قد يكون لبعضها الآخر تأثيرات سلبية، وخصوصاً على مستوى الحياة الثقافية. تجعل هذه التيمية المركنتيلية المقاول مجرد مقلد ثقافي سطحي. فما يراه خارج بلده يريد أن يستورده إلى بلده أو يحاكيه. فالمركنتيلية المباشرة والربح هو ما يهم في حالته، بينما يتم تجاهل التأثير بعيد المدى للسلع، والأزياء، وبرامج التلفزيون في الحياة الثقافية الوطنية وإسهامها الممكن في صراع معايير التصرفات. كما يشجع اقتصاد السياحة، الذي يشكل جزءاً من الأعمال المركنتيلية على الانفتاح وعلى التسامح حيال تنوع الأشكال الثقافية. وبالتالي، وبتأثير من المنظومة السياسية القائمة على المركنتيلية، تتعرض الهوية

(*) التمامية (Integrity) تعني الحفاظ على وحدة وتماسك الثقافة وعدم انتقاصها أو النيل منها بفعل عوامل خارجية (المترجم).

الثقافية وسلامتها للاختلال من خلال الاستيراد العشوائي والمحاكاة السطحية للأشكال الثقافية الأجنبية، بدلاً من القيام بالدفاع عنها من خلال سياسة متماسكة.

٢ ـ المركنتيلية السياسية

لا تقتصر مقاربات المركنتيلية المعيارية على النشاط المركنتيلي والتفاعل الاجتماعي الذي يندرج فيه، إذ يمكن أيضاً أن تصبح العملية السياسية والإدارية حلبة لتجليات كل من المعايير والخصائص المركنتيلية. يزدهر تجلي المركنتيلية السياسي هذا في الدول صغيرة الحجم وقليلة عدد السكان، إذ استوفت منظومة ما قبل الحرب الأهلية اللبنانية كلاً من شرطي صغر الحجم والتبادل المركنتيلي وأدمجتهما في الإدارة السياسية خالقة بذلك نوعاً من المركنتيلية السياسية. ولقد تمكّنت المنظومة الثقافية ذاتها من التنكر لهذه المعايير على المستوى الأيديولوجي ـ الفكري، مما ولد تجاوراً فريداً، كما سيتم وصفه لاحقاً. درس جونسون المنظومة الإدارية السياسية اللبنانية وأطلق عليها تسمية «المنظومة الزبونية»[(١٣)].

ولقد تفشت الزبونية، تبعاً لجونسون، في العديد من أوجه الحياة الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية في لبنان ما قبل الحرب الأهلية، إذ شجعت المنظومة السياسية ـ الإدارية الروابط الشخصية ما بين القادة المحليين (الزعماء) وأتباعهم المحليين. كان الزعيم، وهو عادة عضو في البرلمان أو طامح لأن يكون كذلك، يمثل منطقة محلية، وكان بإمكان أي كان الوصول إليه من خلال وساطة شخصية. يتعين أن يكون الزعيم مرتبطاً بالمنظومة الإدارية من خلال غطائه السياسي، وكان يمرر قوة نفوذه هذه إلى أعوانه (القبضايات) الذين ينفذون الخدمات للزبائن المحليين. أما التنافس السياسي في المدن الكبرى فيقوم بين أجنحة أو تحالفات سياسية فضفاضة بدلاً من قيامها بين أحزاب سياسية عالية التنظيم. يستفيد الزعيم، في نوع كهذا من الترتيبات، من ولاء الزبائن السياسي وتصويتهم له في الانتخابات، بينما يستفيد الزبائن من الخدمات المقدمة لهم، التي كان يجب أن تقدم من خلال قنوات البيروقراطية الرسمية. كما يتمتع الزبون، فوق ذلك، بالمكافأة النفسية المتمثلة بارتباطه بقائد كاريزمي، وبمكافأة إضافية تتمثل بقربه من شخص قادر على تجاوز المحظورات الإدارية لمصلحته.

ولكي يجد الفرد عملاً أو يحصل على ترقية، أو حتى يدخل مستشفى للعلاج، أو كي يحصل على رخصة، أو يقوم بأي معاملة مع الإدارة الحكومية، يجد من الضروري أن يلجأ إلى أحد أعوان الزعيم أو أي وسيط متوفر (الواسطة). ويتم الذهاب إلى الزعيم أو أحد أعوانه للحصول على دعمه من أجل خدمة مهمة تتصف بتنافس الناس عليها. تكفي الواسطة عادة،

---

(١٣) Michael Johnson, *Class and Client in Beirut: The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840–1985* (London: Ithaca Press, 1986).

في أي معاملة إدارية عادية، وتتمثل عموماً من خلال أحد المعارف أو مسؤول في الإدارة مستعد للدخول في تفاهم مع المُراجع لإنجاز معاملته من خلال الالتفاف على الموانع الإدارية. وهكذا تتم المعاملات ما بين الجمهور والمؤسسات الرسمية بواسطة تعاملات ذات طابع شخصي من خلال وسيط أو سمسار. أفسدت هذه الإجراءات بشدة النموذج الرسمي في الإدارة البيروقراطية لمصلحة التعاملات الشخصية التي تتخذ طابع الخصوصية، وأعاقت فاعليته كما نالت من السمعة الأخلاقية للإدارة في نظر الجمهور.

يمكن، ضمن هذا النموذج، أن يحدث تفتيت وتشظية لعلاقات بنيوية هامة، حين يبحث المراجع عن مساعدة وسيط خارجي لحل مشكلة تتعلق بمؤسسة عامة. وهكذا ينصرف الزعيم عن الاهتمام بالمشاريع ذات المصلحة العامة، من خلال الانشغال الكلي في معالجة مشكلات خاصة ومقايضات بينه وبين جمهوره. وعندما يتفشى اللجوء إلى الوسطاء (إجراءات الوساطة على سبيل المثال) في مستويات البيروقراطية، تتزايد طلبات التعامل بالواسطة على مستوى رؤساء الإدارة بحيث تشغلهم هذه عن إمكان القيام بأي إشراف أو تخطيط يخدم المصلحة العامة.

وفوق ذلك، يفقد هذا القائد، المتوجِّه إلى خدمة أتباعه وإسداء الخدمات الفردية لهم، طابعه الرمزي (التمثيلي العام)، إذ لا يعود بمقدوره أن يجسد الطموحات والقيم الوطنية والثقافية العامة. تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنه على الرغم من أن نمط قيادة الزعيم شبيه بالقيادة القبلية في بعض الأوجه، من قبيل صغر حجم الوحدة السكانية والاحتكاك المباشر مع المؤيدين، إلا أن الفارق لا يستهان به. فالقائد القبلي العربي التقليدي كان يمثل القبيلة بأكملها ويجسد في شخصه قيم الناس المثالية من مثل الفروسية، والكرم، والشرف. كما أن القبيلة كانت تشكل منظومة متماسكة تدعم هذه القيم وتتبناها بلا استثناء. وفي المقابل لا يمكن «القائد الزبوني»، باعتباره وسيطاً سياسياً على نطاق مصغر، أن يجسد قيم الجمهور العام الكلية أو طموحاته الوطنية. يضاف إلى ذلك، أن الكيان المحلي الحضري لا يشكل، باعتباره جزءاً من المجتمع، جماعة متماسكة تتمسك بمعايير موحدة وطموحات مثالية خاصة بها دون من عداها. وهكذا، فإن شكل القيادة الزبونية، كما تجلى في لبنان ما قبل الحرب الأهلية، يمثّل إلى حد بعيد نموذجاً مثالياً لمنظومة سياسية مركنتيلية صغيرة الحجم. ولقد فاقمت هذه المركنتيلية السياسية حالة النفعية، والعينية والتشظي الاجتماعي في لبنان، ويمكن أن نتوقع أن يكون لها التأثير ذاته في أي مكان آخر يتصف بالشروط ذاتها.

أ ـ الأحزاب السياسية غير المؤدلجة عيب آخر من عيوب المركنتيلية

عندما تصبح الدول السياسية الصغيرة مفرطة الانفتاح على التأثيرات الثقافية الخارجية بسبب الأنشطة المركنتيلية المفتوحة والسياحة، فإنها تنزع إلى المعاناة من مستويات عليا من الصراع الثقافي والغفل الاجتماعي. وكما تم بيانه في الفصل الثامن، تشجع وضعية الغفل الاجتماعي التفكير العيني والمفتت، الذي يشجع بدوره، أشكال التكيف الازدواجي والمنظورات المجتزأة. كما يبدو أن وضعيات الغفل الثقافي تؤدي، عندما تُصاحب بالتفكير العيني، إلى نمو أحزاب سياسية مضادة للفكر وللأيديولوجيا. وبما أنها غير راسخة في إطار فكري متكامل، تحرم الأحزاب الأيديولوجية ذاتها من الرؤى والاستراتيجية ويمكن بالتالي أن تؤذي الجماعات التي ترمي إلى خدمتها. تصبح مضادات الفكر في الأحزاب السياسية إشكالية بشكل خاص ومولدة للخطر في الظروف السياسية المعقدة، والصراعية والمتحولة، من مثل تلك الأحزاب التي وجدت في لبنان قبيل فترة الحرب الأهلية وأثناءها. تواجدت هذه الأحزاب، في لبنان، جنباً إلى جنب مع أحزاب عقائدية تشكلت من قبل قوى وتقاليد أيديولوجية وتوجه إيبيستمي عقلاني سائد، إذ لو بقيت الأحزاب اللاأيديولوجية مجرد انتماءات شكلية إلى بعض القادة السياسيين، وكانت نشطة خلال أوقات الانتخاب فقط، لكان من المرجح أن تظل غير مؤذية. إنها تصبح خطرة في فترات الغليان السياسي عندما تأخذ في تنظيم نفسها وتحصل على الأسلحة.

لقد نزعت الحركات السياسية، عبر كل التاريخ العربي، إلى التمسك بقوة برؤى أيديولوجية، أو فقهية دينية قدمت مبررات ممارساتها وألهمت أتباعها. تم تبني هذا المبرر الأيديولوجي بمعزل عن كاريزما القائد الشخصية. إلا أنه وجد في لبنان، ما قبل الحرب الأهلية وخلالها، عدد قليل من الأحزاب الناشطة بشكل خاص شكلت استثناء لهذا التقليد السياسي. كانت هذه الأحزاب اللاأيديولوجية التي كانت نتاج الثقافة المركنتيلية المغفلة أدوات مساعدة في إغراق البلد في حرب أهلية مديدة. ولقد تشاركت في خمس خصائص بارزة: (١) لقد تبعت قائد كاريزمي أو سلالته؛ (٢) سعت إلى الدفاع عن مصالح طائفة دينية يأتي أعضاء الحزب منها، والعمل على إعلاء شأنها؛ (٣) لقد تبنَّت علناً ازدهار الطائفة الدينية المحلية التي دافعت عنها وليس بالضرورة عقيدة الدين الأساسية الذي تنتمي إليه هذه الطائفة ـ وهو ما حولهم إلى متشيعين دينيين وليسوا أصحاب عقيدة دينية؛ (٤) كان الحزب منهم جيد التنظيم مع انضباط حزبي قوي؛ و(٥) كان منظورهم السياسي ـ الأيديولوجي على درجة كبيرة من التبسيط، ولم يوفر مواقف متكاملة من القضايا الأساسية، من قبيل علاقاتهم النهائية مع الجماعات الأخرى، وهويتهم الثقافية، ومحورية اللغة العربية، والثقافة العربية، وكذلك الموقف من الصراعات الإقليمية التي كانت في أساس الخلافات السياسية في البلد.

تواجدت هذه الأحزاب، ضمن هذا البلد الصغير، مع أحزاب أخرى تبنت منظورات أيديولوجية ذات مدى وطني وثقافي أوسع. تطلعت كل الأحزاب التي دافعت عن الوحدة العربية، وعن أهمية الموروث الثقافي العربي، كما الاشتراكية، إلى آفاق سياسية امتدت إلى ما يتجاوز حدود الدولة اللبنانية.

ب ـ التحليل المعرفي للأحزاب السياسية غير المؤدلجة

تشجع المقاربة المركزية المعرفة التي تم اعتمادها في هذا الكتاب محاولة القيام بتحليل معرفي للأحزاب اللاأيديولوجية، إذ يغني التحليل المعرفي عن التفسيرات السياسية الاجتماعية المألوفة. يركز التحليل المعرفي لسلوك الجماعة على الافتراضات العلنية والضمنية والأفكار التفسيرية، والمثاليات المستخدمة من قبل الجماعات في بناء علاقاتها السياسية والاجتماعية. تتفحص المقاربة الحالية تحديداً طرق معالجة المعلومات (الأساليب)، من قبيل النزعات إلى التفكير انطلاقاً من البساطة النسبية، أو التعقيد، أو التجريد، أو العينية، والاتساق والتكامل، والشمولية. كما قد يبين التحليل المعرفي الاستعمال الفارقي لنماذج المفاهيم الأساسية (Prototypes) التي تم تقديمها في الفصل الخامس، من مثل مفاهيم المجرد، والمجازي، والعيني، والمطلق. ويصار من ثم إلى ربط هذه الخصائص المعرفية مباشرة بالسلوك كمتغيرات سببية مستقلة، إلى حد بعيد، عن العوامل السياسية والاقتصادية.

يمكن أن يشكل التحليل ذو الأساس المعرفي الذي يركز على أحزاب لا أيديولوجية من هذا القبيل، كتلك التي راجت في لبنان قبل الحرب الأهلية وأثناءها، إسهاماً للمقاربة المعرفية في التحليل السياسي. كما يمكن أن يوضح هذا التحليل، فوق ذلك، كيف يمكن للعقل العربي أن يتحرك، ضمن ظروف معينة، إلى النفي المتطرف لتوجهه الإيبيستمي العقلاني. سوف ينظر، إلى هذه التحولات الجذرية من الحركات السياسية ذات التوجه الفكري إلى نقيضها المتطرف، في ما يلي من هذا الفصل كحالات تقهقر أو سقوط من المجرد إلى العيني. تتسبب حالات السقوط هذه بواسطة الغفل الاجتماعي الذي قد يفاقمها، وكذلك بواسطة عامل صغر الحجم والمعايير المركنتيلية. سنقترح هنا عشر فرضيات تشغيلية يمكنها أن تشكل نموذجاً لإرشاد البحث المستقبلي لوضع هذه الأحزاب اللاأيديولوجية أو ما شابهها من جماعات في مجالات أخرى.

(١) القائد الكاريزمي ذو النزعة الطائفية اللاعقيدية: تنتظم هذه الأحزاب حول قائد كاريزمي وضمن سياق طائفة دينية تمدها بمشاعر التأييد والعضوية. إنها منفتحة نسبياً وشفافة بالمقارنة مع الجمعيات السرية والمذاهب الروحانية. من الطريف أن نلاحظ أنه على الرغم من كون هذه الأحزاب متعصبة دينياً بشكل أعمى، إلا أنها لا تتبنى عقيدة دينية. وبالتالي، فبينما يمكن أن

يزيد الانتماء العقدي التعصب الديني الأعمى، فإن التعصب الديني يمكن أن يقوم بدون انتماء عقدي، إذ عندما يصبح الانتماء الديني عقيدة، فإنه يصبح مجرداً وكلياً، مما يضفي عليه طابع الأيديولوجية، وبالتالي يتسامى فوق الجماعات الدينية المحلية. وفوق ذلك، بالإمكان الافتراض بأن العقيدة الدينية بما تشكل من طاقم من المسلّمات المجردة والعلنية المشتقة من الدين يمكن أن تستعمل في كل من تصعيد التعصب الديني والحد منه، إذ برهنت بعض الأحزاب العقيدية القائمة على الدين، في الواقع، عن مستوى قوي من التماسك والروح النضالية متوافقة مع مستوى من الانضباط السياسي المتحفظ. وهو ما يشهد على قوة التجريد في كل من الحض على الإثارة الانفعالية والنضالية أو الحد منها وضبطها.

(٢) البساطة المعرفية: يمكن وصف المسلّمات السياسية أو الفلسفية التي تتبناها هذه الأحزاب باعتبارها من نوع الحس العام وتتصف بالبساطة الفكرية. ولم تخضع مسلماتهم هذه لأي تحليل عميق. قد تصبح البساطة المعرفية في التفسير السياسي أسلوباً متعلماً ومنقولاً اجتماعياً يحمل عواقب سلبية خطيرة لهذه الأحزاب وللجماعات التي تدعمها. سمعت، خلال مناظرة في أوائل السبعينيات عضواً بارزاً في أحد هذه الأحزاب يعرف الأيديولوجيا كأنها «حك على باب جَرَب»، وهو ما ينتقص جوهرياً من الأيديولوجيا من خلال هذا التعريف العيني الساخر إلى مجرد استدعاء مشاعر التعصب الطائفي أو التحريض عليها. كما تجدر الإشارة إلى أن التفنن في مسائل الخدع والمناورات السياسية لا يغير شيئاً من التمسك بالتفكير التبسيطي. فهناك نفور من أخذ العوامل البنيوية بعين الاعتبار (من قبيل العوامل الاقتصادية الاجتماعية، والعوامل الجغرافية السياسية والديمغرافية) كمتغيرات تفسيرية. وبالنتيجة، يقوم اعتماد عالٍ من التحليل العزوي (الذي يعزو) حيث تُعزى السببية إلى فردية الأشخاص وإلى «العقل الجماعي» حيث يؤدي التفكير العزوي إلى رد الملامة إلى الطابع الفردي وزيادتها، مما يؤدي إلى رجحان كفة اتهام الخصوم بانتهاك الحرمات الأخلاقية والتعدي على الأصول.

(٣) تقويض التفكير الاستراتيجي: نظراً إلى تفكيرها الاجتماعي التبسيطي، وغياب أيديولوجية متكاملة، لا تطور هذه الأحزاب استراتيجيات عامة ضرورية للتعامل مع القضايا المركزية أو مع الخصوم. ولهذا تبدي هذه الأحزاب تبديلاً في التحالفات وتنخرط في صراعات غير مبررة.

(٤) صدارة المشاعر الانفعالية: بمقدار تصاعد المخاوف والعداوات، يتيح غياب الأيديولوجيا للمواقف الانفعالية أن تحل محل الإعلان عن المواقف الأيديولوجية. وهنا يتم التعامل مع كراهية الخصم كمسلّمة مفروغ منها، إذ يعزز ادعاء مكانة مسبقة للاتجاهات العدائية الأوجه السلبية للهوية: على أساس ما ليس هو عليه المرء (أي ماذا يكره)، بدلاً من الانطلاق

مما هو عليه المرء أو ما يخطط لأن يكونه. تستطيع هذه الهوية السلبية الحفاظ على النماذج بنجاح ما دامت الجماعات هي الخصم.

(٥) «التذاكي» والحس العام المتفذلك: بسبب عدم تشجيع ثقافة الخطاب الفكري، ينزع أفراد الحزب إلى الاعتماد على الحس العام المتفذلك، وسرعة البديهة، والطروحات المتذاكية وإنما السطحية.

(٦) صورة الجماعة المتضخمة: وبالتوازي مع الحس العام، وسرعة البديهة، تميل صورة الذات المضخمة ذات النرجسية العالية إلى أن تسود داخل الحزب. وبالتالي تسبغ على الجماعة وعلى كل ما يمت إليها بصلة مستوىً عالياً من القيمة غير المبررة واقعياً، بينما يتم تبخيس الخصوم بدون مبرر كذلك.

(٧) الحماسة بدلاً من الفكر: تقوم النزعة المضادة للفكر المميزة لهذه الأحزاب بدور وظيفي، إذ هي تيسر الاعتماد على المشاعر الانفعالية لتحقيق التضامن. بينما يقوم التضامن في الأحزاب السياسية الأخرى (المؤدلجة) عادة بفضل الانتماء إلى أيديولوجيا. يتعين أن تستقيم الأيديولوجيا فكرياً، وإلا فهي تتعرض لخطر التحول إلى مصدر تضارب التأويلات، والمساجلات، وما ينجم عنها من أوجه خلاف. وبالعكس فالتوظيف المسبق للمشاعر يحقق التضامن الفوري الذي يمكن أن يستمر طالما تم استبعاد الخطاب الفكري. وبالتالي يقوم هذا النمط من التضامن على استبعاد الفكر، وهو استبعاد يستند إلى نوع من الانشغال الوسواسي ـ القهري بالأمور المحسوسة، ومن خلال التعبير عن اتجاهات انفعالية قوية. وعندما درست هذه الأوالية لدى جماعات من المتطوعين في كندا، أشرت إليها بـ «إحلال الحماسة بدلاً من الفكر»[١٤]. يمكن لتعبئة الحماسة ومشاعر المساندة الانفعالية الأخرى أن تخدم ثلاث غايات متزامنة: (١) التضامن الراهن والتلقائي؛ (٢) الدافعية للعمل؛ و(٣) الحد من الخلافات حول مسائل المبادئ أو الفلسفة التي تحمل إمكانات الانشقاق وتنزع إلى إبراز الفجوات الفكرية في مواقف الجماعة. وبالتالي، تنزع كل من الحماسة والاتجاهات المشبعة بالانفعال إلى الحلول محل الفكر أو إزاحته. وقد يكون من الأهمية بمكان أن نضيف في هذا السياق أنه عندما تفصل مشاعر الحماسة عن الأفكار المجردة ذات الصلة، فسوف يتم التعبير عنها عندها كمشاعر عينية.

(٨) التهكم والسخرية: هناك لجوء متكرر إلى التعليقات المتهكمة والساخرة في وصف سلوك الخصوم، إذ تنزع كل من ردود الفعل المتهكمة والساخرة إلى التمحور حول الواقع الملموس، مما يبتر سلسلة التفكير السببي.

---

(١٤) Alexander Abdennur, *The Conflict Resolution Syndrome: Volunteerism, Violence and Beyond* (Ottawa: University of Ottawa Press, 1987).

(٩) الانشغالات الوسواسية والقهرية: لا تزال هناك أيضاً عاقبة أخرى لغياب الأيديولوجيا في حزب سياسي. يمكن أن يُوَلِّد المنظور العيني الناتج من هذا الغياب وعياً ضمنياً بانعدام الجدارة الفكرية يحاول الفرد أن يتغلب عليها من خلال اللجوء إلى التفكير الوسواسي المتكرر. يمكن مشاهدة ذلك في انشغال الأنصار الوسواسي لبعض القادة أو الأنظمة الإقليمية التي ينظر إليها كمصدر كل النيات الشريرة والخطرة. يتم تغذية عزو الإدانة الوسواسي هذا من دون الأخذ بعين الاعتبار كون هذه الكيانات مصدر التهديد هي بدورها واقعة تحت ضغوط وتهديدات قوى أكبر منها. غالباً ما يتلازم التفكير الوسواسي مع السلوك القهري. يمكن ملاحظة سلوك قهري من هذا القبيل في مدى شدة ترابط المحازبين وتواجدهم مع بعضهم البعض. ينزع الترابط الوثيق ما بين طبائع متشابهة إلى خلق شكل من التوافق «الوجودي» الذي يؤكد صحة قناعات الجماعة. كما يمكن للتفاعل المتكرر أيضاً أن يعمل كوسيلة لاستبعاد القلق الذي يمكن أن يبرز نتيجة للشكوك الذاتية حول قابلية الجماعة للبقاء.

(١٠) التعلم السياسي المُهدّد: نظراً إلى التوجه المضاد للفكر اللصيق بهذه الأحزاب ونظراً إلى حاجتهم القهرية لتعطيل الخطاب الذي يذهب في العمق، يمكن أن نتوقع أنهم قد لا يتعلمون من التجارب الماضية وأنه من المرجح أن يكرروها. يرتبط التعلم طويل المدى عادة باكتساب العلاقات البديهية المجردة والنظرية، على أنها تكوّن أسس المعرفة المستدامة أو «الحكمة» سواء أكانت سياسية أم غير ذلك، إذ إن المنظور الأيديولوجي ليس مسؤولاً فقط عن الاتساق والاستمرارية السياسية والتكامل الاستراتيجي؛ بل هو يوفر التعلم السياسي أيضاً. أما المعرفة التكتيكية المكتسبة من خلال التجربة وحدها، وفي غياب أفكار سياسية متكاملة، قد لا تتطور إلى أحكام متوازنة يمكنها النجاح في ظروف الصراع وعدم الاستقرار.

يمكننا التقرير، كخلاصة لهذا القسم، أنه بصرف النظر عن مواقعها أو انتماءاتها الدينية، يتعين دراسة هذه الأحزاب كذلك بوصفها أشكالاً نكوصية ونشازاً من السلوك السياسي لا تتماشى مع التقاليد الراسخة للسياسيات العربية الأيديولوجية. وهناك حاجة تدعو إلى التركيز على البساطة المعرفية لهذه الأحزاب والنزعة المضادة للفكر الملازمة لها في الدراسات المستقبلية القائمة على العلوم المعرفية، إذ يمكن أن يكون للتبسيط المعرفي آثار سلبية مفرطة على السلوك السياسي، نظراً لكونه يسهم في كل من السذاجة السياسية والنزعة التعصبية.

خامساً: تجليات إضافية للانهيار الثقافي

يمكن النظر إلى الدولة المركنتيلية التي ورد وصفها للتو كدولة انهيار العقل العربي لأنها تمثل الحالة النافية لكل القيم المجردة، وكبريات المثل العليا، وبنى الواقع الاجتماعي ثنائية

البعد. شكلت الدولة اللبنانية تجسيداً مثالياً لهذا الانهيار الثقافي وللنفي القاطع للطموحات المثالية. يمكن للنظام السياسي والإداري اللبناني لما قبل الحرب الأهلية أن يقدم لنا تمثيلاً جيداً لهذا الانهيار.

فخلال عقدين ونصف العقد من عام ١٩٥٠ حتى العام ١٩٧٥، وتحت سيطرة المركنتيلية السياسية، لم تقدم أي إدارة سياسية أو بلدية مخططاً مدنياً سواء للعاصمة بيروت أو لأي مدينة لبنانية اخرى. إذ لم يتم إنشاء أي ساحة عامة، ولا شق أي شارع رئيسي مستقيم وعالي الترتيب قادر على استيعاب حركة السير المتزايدة. وعلى مدى أربعين سنة، لم يتم بناء أي أثر ذي أهمية، أو حديقة عامة، أو مركز ثقافي، ولا حتى موقف عام للسيارات. وفي بلد يعتمد على السياحة إلى حد بعيد، لم يتم تصور أي مخطط للحفاظ على البيئة الحيوية. وفي زمن فوائض الميزانية في الستينيات كانت توجه المجارير إلى البحر بالقرب من الفنادق الكبرى وشواطئ المسابح العامة. ورفعت المنظومة السياسية الرسمية شعارات ودافعت عن مواقف تنكرت جذرياً للمثل العليا الثقافية، إذ تنكر الشعار القائل «قوة لبنان في ضعفه» لحس الفرد اللبناني بالشرف والفخار. تنكر التغاضي عن اعتداءات إسرائيل على الأراضي اللبنانية واستباحة مجاله الجوي لمنظومة شرف المواطن اللبناني العادي ووقفات التحدي لديه. ناقضت المنظومة السياسية والإدارية قيَم الطبقة الوسطى اللبنانية في السعي إلى الحصول على أفضل الثياب وأثاث المنازل، كما تنكرت لاعتزازهم بممتلكاتهم. كانت المباني الحكومية من بين أسوأ مباني البلد حالاً. كانت مكاتب الدوائر العامة سيئة التأثيث وفقيرة التجهيزات. مثَّل الموظفون الحكوميون، الذين كانوا يعيَّنون بوجه عام على أساس تبعيتهم السياسية، في ذهن اللبنانيين، نموذج رداءة المؤهلات وانعدام الفاعلية والفساد. باختصار مثَّلت الدولة في أشغالها العامة ومؤسساتها كل ما كان ينزع اللبنانيون إلى ازدرائه. وعلى العكس من ذلك، مثَّلت الشركات الخاصة الناجحة نموذج الفاعلية، والكفاءة والنجاح والتميز موضع الإعجاب والتقدير.

دول خليجية صغيرة

وفي تناقض حاد مع لبنان نجد بعض البلدان العربية الخليجية، وهي بدورها صغيرة الحجم، إلا أنها لم تتبنَّ معايير المركنتيلية النفعية في العقود الثلاثة بعد منتصف القرن العشرين. يرجع هذا الاختلاف أساساً إلى التحديث الذي حل سريعاً مع بروز الثروة النفطية والذي أضيف على قيم مجتمع الصحراء التقليدي ولم يحل محله. ويمكن للمرء خلال تلك الفترة ملاحظة تأثير قيم البداوة الارستقراطية بسهولة، إذ تم اتباع طرز العمران الكبرى في كل الأشغال العامة تقريباً من شوارع عريضة ومطارات كبيرة وملاعب رياضة عملاقة تتجاوز كثيراً الحاجات الواقعية، وكذلك الحصول على أفضل المنتجات والتقنية المتوافرة؛ وهو ما يشهد جميعه على التوكيد

غير النفعي على النوعية والمثالية. كما يشهد حماسة تلك الدول للتمسك بالزي الوطني في اللباس والقيم التقليدية المحورية على حس عال بالفخر بثقافتهم. في الحقيقة، يمكن النظر إلى بعض مشاريع البناء الخارقة التي تمت إقامتها حديثاً من جانب بعض هذه الدول باعتبارها لا تعكس فقط مخططات أعمال طموحة، وإنما هي تشكل أيضاً تعبيراً عن قيم البداوة المستمرة التي تشجع على التباهي التنافسي والاستعراض الكبير لرفعة المكانة.

ولكن يبدو أنه حتى في هذه الدول التي تغلبت فيها النوعية على الكيفية في الستينيات والسبعينات، تشهد راهناً بداية تآكل كل القيم البدوية الارستقراطية تحت تأثير طبقة البرجوازية الجديدة صغيرة الحجم والنامية التي تبدي التزاماً قوياً بالأعمال المركنتيلية، وتجارة العقارات، والاستهلاك، والتحدث بالإنكليزية. يمكن أن يؤدي الإسراف في جمع الثروة إلى توجهات لذويه هي بطبعها غير مبالية بالدفاع عن الثقافة، كما أنها تنزع إلى الإسراع في التخلي عن القيم التقليدية. كما أن رؤية النخب أن بقاءها السياسي مهدد من جانب الحركات العربية الساعية إلى توطيد أركان السياسة العربية يمكن أن تؤدي بدوره إلى التخلص من الموروث الثقافي العربي. يمكن تقدير هذا التخلص استناداً إلى سياسات النظام التعليمية والثقافية. باختصار، هناك ثلاثة عوامل من المرجح أن تحمي هذه الدول من الانزلاق السريع إلى المركنتيلية والانهيار الثقافي وهي التالية:

١ ـ التقنية العالية، والخبرة الفنية نظراً إلى تأثيرها التنظيمي في المؤسسات الاجتماعية.

٢ ـ التعاون الاقتصادي والانفتاح الجغرافي على البلدان العربية الأخرى.

٣ ـ الإدراك العام والتبني السياسي للموقف القائل بأن هذه الدول (الخليجية) تشكل جزءاً من كيان ثقافي أكبر ـ أي الثقافة العربية ـ الإسلامية.

سادساً: المنهار جنباً إلى جنب مع الناجح والمثالي

خلال تلك الفترة من الانهيار السياسي والإداري في لبنان، كانت بعض شركات القطاع الخاص ناهضة ومزدهرة وتحظى بأفضل إدارة في المنطقة، وهو ما أتاح ازدهار الاقتصاد اللبناني. كما نشط العديد من الأحزاب والحركات السياسية ذات الآفاق الواسعة والأسس الأيديولوجية جنباً إلى جنب مع الأحزاب اللاأيديولوجية التي سبق وصفها. كما ازدهرت الحياة الفكرية، مدفوعة بتعدد قضايا وصراعات المنطقة، وحرية الصحافة، وتعدد الصحف، والمقاهي السياسية. وهكذا نشطت القيم والمعايير المجردة والمثالية وغير النفعية ووجدت مع نقيضاتها، أي قيم النفعية، والزبونية، والإدارة القائمة على العلاقات الشخصية والفساد. ونظراً إلى محدودية نطاق تطبيقاتها احتلت المعايير المثالية أذهان الناس الذين لجأوا إليها بغية التعبير عن

ازدرائهم وغضبهم من عجز إدارة الدولة. في الحقيقة أصبحت لائحة الانتقادات المرة الموجهة إلى الإدارة السياسية في الصحف اليومية تشكل وجبة دائمة كانت تواجه بتساهل الدولة القائم على حكمة براغماتية.

أصبح ينظر إلى الإدارة العامة كمثال الفشل والفساد، إذ إن جزءاً بسيطاً من ميزانية أي مشروع أشغال عامة كان ينفق عملياً على المشروع، بينما يذهب الشطر الأكبر من هذه الميزانية إلى السمسرات وتوزيع الحصص. كان الناس يتحسرون على ضياع إمكان أن يصبح لبنان سويسرا الشرق بسبب فساد المنظومة السياسية والإدارية.

وبالتالي لم يكن هناك، على المستوى المعرفي، تسوية ممكنة ما بين المثالي والواقعي، إذ إنهما يلغي أحدهما الآخر، حيث لجأ الناس إلى استعمال المثالي لفضح الممارسة بحماسة، بينما هم يعيشون عملياً من خلال إملاءات هذه الممارسة. استعمل الناس المنظومة البيروقراطية وخضعوا لممارساتها الفاسدة، بينما هم في الآن عينة يدينونها ويزدرونها. يمكن توصيف هذا التكيف كتكيُّف مزدوج، مع أنه لا ينطبق على الازدواجية التي قال بها الوردي حيث يمارس فيها طاقم معياري أو هو يحتل الصدارة لفترة ما، بينما يقبع نقيضه بعيداً عن الوعي الكامل به. أما في الحالة اللبنانية فإن كلا طاقمي المعايير يظلان حاضرين في الوعي. قد يكون مصطلح «الانقسام» (Divide) أكثر ملاءمة لوصف هذه الثنائية القطبية الواعية، من مصطلح الازدواجية. كما يوحي الاحتفاظ المتأني بهذين الطاقمين المعياريين المتناقضين في الوعي باشتغال أوالية العزل، إذ يتيح العزل للفرد أن ينغمس في ممارسة الفساد مع احتفاظه بمثاليات سليمة وغير ملوثة بالعدوى. أما في الغرب فيمكن، على العكس، تبني خيار براغماتي كتسوية توفر وسيلة للخروج من صراع من هذا القبيل. فقد تشذب (تخفف) معايير الإدارة المثالية بينما يتم السعي إلى إجراء تحسينات متواضعة على صعيد الممارسة. ولكن في الحالة العربية، لا يمكن قيام نوع كهذا من التسوية، حيث يتم الفصل ما بين المثل الأعلى الواعي، وبين الممارسة الهادفة إلى المنفعة الشخصية، إذ إنهما يتراصفان ولا تقوم تسوية بينهما. فعالم المثاليات (العالم الذاتي) يتجاور مع العالم العملي، حيث يصبح التمسك بمبدأ مساوياً لتفعيله. بينما من الناحية الأخرى، في التقليد البراغماتي، إما أن يخفض من وزن المثالي في محاولة لتفعيله وإما أنه يصبح كلياً غير ذي موضوع.

يعاش هذا التراصف ما بين الحالتين المتضادتين ـ أي الوعي بالمثالي والوعي بالواقعي ـ في حالة من الزخم الانفعالي الواعي يأخذ شكل الامتعاض والازدراء والعدوانية. وحيث إنه لا توجد تسوية براغماتية منتظرة، تستمر هذه الحالة في توليد الامتعاض والتوتر، وعدم الارتياح، بحيث تصبح إذا ما استمرت، على فترات طويلة، حالة من المازوشية المؤقتة يتبعها عادة تفجر

الصراعات المسلحة أو الحرب الأهلية. عندها يساعد ميل العقل العربي إلى العزل على تمديد حالة المازوشية هذه، إذ يعزل الأفراد أنفسهم عن المنظومة الفاسدة ويتعاملون معها وكأنها منظومة خارجة عنهم تماماً يتعين عليهم تحملها (اضطرارياً) أو هم ينغمسون فيها فترة بانتظار قيام الإصلاح الجذري. كما يقوم العزل المؤقت من خلال إطالة أمد المعاناة منها حتى ظهور الحل الجذري. وهكذا لا يعاش اللجوء إلى المنظومة الفاسدة والانخراط في قواعدها الفاسدة كتسوية وإنما كسقوط أو انهيار مؤقت لا بد من أن تتبعه قفزة إلى إصلاح مثالي للدولة.

سابعاً: منظومة ين/يانغ الصينية مقابل منظومة المجرد/العيني العربية

يختلف انقسام المثالي/المتدهور، أو المجرد/العيني عن ازدواجية ين/يانغ التي يقدمها علم الكون الصيني التقليدي، إذ يحيل ين إلى المبدأ الأنثوي السلبي في الطبيعة الذي يتجلى في الظلام، والبرد، أو الرطوبة والذي يمتزج مع يانغ كي ينتج كل ما يولد إلى الوجود. بينما يحيل يانغ إلى المبدأ الذكري النشط في الطبيعة مما يتجلى في الضوء والحرارة أو الجفاف. تمتزج في ين/يانغ ازدواجية الذكورة (النشطة) والأنوثة (السلبية) بمقادير متفاوتة كي تنتج سيادة أحد الجانبين، بدون إلغاء أي منهما كلياً. وهكذا يسود يانغ في بعض الشروط بينما يحتفظ ضمنه بجزء بسيط من ين كما يحدث العكس كذلك فسيادة ين سوف تدمج فيها جزءاً صغيراً من يانغ.

وعلى النقيض من توازن ين/يانغ، لا يسمح للمبدأين المتعارضين في انقسام المجرد/العيني، بالامتزاج بأي قدر؛ إذ ينشد كل مبدأ منهما التعبير المستقل والقائم بذاته. فقد يتراصف المبدآن ولكن بدون قيام أي توليف بينهما. في الحالة اللبنانية، يتواجد القطب المظلم المتمثل بالمركنتيلية السياسية والإدارية مع القطب المثالي المضاد في حالة من التراصف، حيث تلاصقت المعايير النفعية الفردية والسلوك الفاسد في الإدارة الحكومية مع الانشغالات المثالية والأيديولوجية المتوقدة على المستوى الفكري. على المستوى الإداري الحكومي، توجد الإدارات الحكومية المفرطة في فشلها وتتفاعل مع القطاع الخاص ذي الإدارة المتميزة في نجاحها. وهكذا لم يكن هناك من تسوية أو توليف على المستوى المعرفي ما بين المجرد المثالي والنفعي العيني، وإنما هناك تضاد وعزل ذهني وعاطفي.

كان المجرد يراكم الازدراء نحو العيني، بينما يرد العيني من خلال واقع وجوده. وبالتالي، فعلى هذا المستوى الكوني ـ الأنطولوجي لانقسام المجرد/العيني، يتخذ العقل العربي موقفاً رافضاً للتوليف بينهما ويسعى إلى الحفاظ على ديمومة التعارض ما بين القطبين. ومع أن العزل

القائم في انقسام المجرد/العيني يبلغ حد التطرف إلا أنه لا يبلغ مستوى الانشطار شبه الفصامي، لأن كلا القطبين يمكن استيعابهما كلياً في الوعي.

يشكل ما يلي المكونات الرئيسية للقطبين اللذين يظلان متلاصقين في الوعي لمدة طويلة قبل تحولهما جذرياً في أحد الاتجاهين:

المجرد	العيني
ـ المثاليات والغايات المثالية	ـ الغايات الإجرائية
ـ الأفراد الممثلون	ـ الخبراء
ـ الأيديولوجيا السياسية	ـ الانتماءات السياسية الفضفاضة
ـ الاعتقاد الديني	ـ الإيمان الديني
ـ العقيدة الدينية	ـ الطائفة الدينية
ـ منظور الشرف	ـ النفعية الفردية
ـ الاتساق مع المثاليات	ـ الاتساق مع المنفعة
ـ الرسمية	ـ غير الرسمية
ـ الحقيقة/البطلان	ـ المواقف المساومة
ـ الانفعال المركز على التجريد	ـ الانفعال المركز على العيني

لا يمكن للتلاصق ما بين المثالي (المجرد) والمنهار (العيني) أن يستمر إلى ما لا نهاية، حيث يخلي أحدهما السبيل في نهاية الأمر للآخر. وعلى الضد من الين/يانغ، لا يدمج التحرك إلى القطب الآخر أوجهاً من القطب المضاد، وإنما يحدث بالأحرى تحولاً جذرياً عند العرب. فعندما يطغى على السعي لتوكيد القيم المجردة ظروف تعيق تحقيقه، من قبيل صغير الحجم أو طغيان المعايير النفعية، لا تحدث تسوية براغماتية. بل يحدث على العكس انسحاب حاسم نحو العينية والمنفعة ذات الطابع الشخصي، وذلك تبعاً للقول الشائع في بيروت «كل واحد يده له» (كل يسعى وراء مصلحته الشخصية). في حالة هذا الانهيار، لا يقتصر اكتساح العينية للساحة على الفساد المؤسسي، وإنما هو يعتدي على الإيكولوجيا (البيئة الحيوية) والملكية العامة من خلال أفعال من قبيل تلويث الأنهار وتدمير الغابات والمرافق العامة. كما يتجلى تأثير هذا التراجع إلى العيني في هذه الرؤية الاقتصادية الضيقة التي تلاحظ في افتتاح الأعمال التجارية والصناعية الجديدة، إذ غالباً ما تفتتح المطاعم ومحال بيع الأغذية والدكاكين بالقرب

من منشآت مشابهة وتكون نتيجة التنافس فيما بينها خراب معظمها. كما يمكن ملاحظة هذه النزعة للوقوع في الطرف النقيض للنماذج المثالية في مجالات اجتماعية أخرى. وقد لوحظ، على سبيل المثال، أن الامتلاك السريع للثروات من قبل بعض العائلات العربية أطلق تسابقاً محموماً على الانغماس المفرط في كل أشكال الاستهلاك الترفي إلى درجة إفساد الأولاد وإتلاف مساراتهم التعليمية وإمكانات البناء على هذه الثروات. أما على مستوى العلاقات الشخصية، فإن السقوط في النقيض المتطرف للقيم الثقافية المثالية يمكن أن يتجلى في وقائع من الطرائف. أنا على ألفة مع حالات ينخرط فيها أفراد الجيل الأول من المهاجرين في مشاجرات على الأعمال أو النطاق الأسري بما يشهد على الابتعاد الجذري عن قيم البلد الأم ذات الصلة بالشرف، والكبرياء، والطهر، والورع. يبدو أن هذا الانهيار المفاجئ وغير المتوقع المتمثل بالوقوع في المنفعة التي تخدم المصلحة الخاصة وعدم الالتفات للقيم التقليدية كان نتيجة للعزلة والغفل الاجتماعي للمهاجرين الجدد. ومع دخول عرب آخرين ممن يرمزون إلى القيم الثقافية التقليدية على المشهد كان سلوك الأوائل المتخاصمين ينزع إلى العودة إلى معايير مقبولة ثقافياً (وكأنهم يخشون الفضيحة).

ثامناً: التخلي عن الشرف على المستوى الجماعي

من الطريف أن نلاحظ في سياق هذا الانهيار، أن منظومة قيم الشرف والثأر اللاحق على المسّ بهذا الشرف تظل نشطة على المستوى الفردي ومستوى العلاقات الشخصية. فمن المرجح أن يسيل الدم في إثر إهانة الشرف. إلا أنه على المستوى السياسي والجماعي يمكن أن يتم التخلي كلياً عن قيمة الشرف والثأر. فالجرائم وحالات الإذلال المرتكبة من قبل الأعداء التاريخيين ضد الوطن العربي يتم تناسيها وحتى غفرانها من قبل السياسيين والجماعات السياسية. إنه لمن المثير للغرابة أن نلاحظ أن منظومة الشرف الفاعلة بقوة على المستوى الفردي تتعرض للانطفاء على المستوى السياسي الجماعي؛ حيث يمكن أن يصبح القادة السياسيون متغاضين وميالين للنسيان، وحتى إنهم يصفحون عن ألوان الحيف والتعدي على الشرف المرتكبة ضد أوطانهم. يمكن تفسير هذا التفاوت (التباين) ما بين عالمَي الشرف الفردي والجماعي كنتيجة للتباعد عن المجردات خلال حالة الانهيار.

يترافق فرط الانغماس في اللذّوية الجماعية خلال حالة السقوط مع تصاعد الشعور بالذنب وكراهية الذات، ومع توق لاحق لطلب الغفران من خلال المثاليات المجردة. تبدو هذه العملية تكراراً رمزياً لسقوط آدم من الجنة والوعد بالعودة إلى جنة عدن من خلال قفزة على الإيمان والتعلق بالقيم العليا.

تاسعاً: التعبير الفلسطيني عن الانقسام مجرد/عيني

قد يفسِّر هذا الانقسام بين مجالَي المجرد والعيني ملاحظة باتاي القائلة بأن العرب يتراوحون ما بين حالات طويلة من السلبية والثبات ثم يتحولون فجأة إلى النشاط المحموم والتحدي(١٥). أميل إلى النظر إلى مرحلة السلبية بكونها تتطابق مع حالة غلبة قيم المنفعة، حيث لا يتم أي انشداد إلى عناصر منظومة الاعتقاد المجردة. تقوم مرحلة النشاط عندما تُسْتَدْعى العناصر المجردة لمنظومة الاعتقاد في التشكيل المعرفي لوضعية خاصة. قد يفسر اللجوء إلى منظومة اعتقاد مجردة طول مدة الانتفاضتين الفلسطينيتين (١٩٨٧ ـ ١٩٩٣ ثم ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٥). أتاح الالتزام بأيديولوجيا نضال متكاملة حافظت عليها جماعات تعتنق عقيدة دينية للعمليات المسلحة الاستمرار مع الحفاظ على زخمها، وذلك بالرغم من محدودية الموارد العسكرية المتوافرة للفلسطينيين. وعندما كانت أيديولوجيا النضال تفسح دورياً في المجال للمفاوضات وإجراء الصفقات كما حدث في الثمانينيات، أصبحت العمليات العسكرية متفرقة ويتخللها فترات طويلة من الركود، وذلك بالرغم من الجبهات المفتوحة، وأعداد الميليشيات الكبيرة، وبنى القيادة. كما يمكن النظر إلى الانتفاضات الشعبية في عدة بلدان عربية، التي بدأت في ربيع عام ٢٠١١، على أنها محفزة بواسطة التجريد، إذ إن أبرز الشعارات الأيديولوجية في هذه النشاطات الثورية لم تكن في جلها مركزة حول الأجور، والإسكان، وبقية المطالب الحياتية، وإنما تركزت حول شعارات مجردة من قبيل: الحرية، والكرامة، والإصلاح.

عند كتابة الطبعة الأولى من هذا الكتاب، كان الاستقطاب والتلاصق في هذا الانقسام قد بلغ درجة قصوى في المشهد الفلسطيني. تبنت حماس قضية تحرير كل الأرض العربية المحتلة واستعادة كل الحقوق العربية باستلهام مصدر العقيدة الأسمى أي «القرآن هو دستورنا، والجهاد سبيلنا، والاستشهاد في سبيل الله أسمى أمانينا»؛ واستلهام الشرف الوطني من خلال شعار «إذا أرادوا الحرب، فنحن أبناء الحرب؛ وإذا أرادوا النضال، فنحن على دربه سائرون حتى النهاية». ووقفت السلطة الفلسطينية على الطرف الآخر من الانقسام، مع أجندتها البراغماتية الساعية إلى «حل القضية الفلسطينية» من خلال «عملية تفاوض على اتفاق سلام وصولاً إلى قيام دولة فلسطينية ذات حدود آمنة». وصل التناقض بين الطرفين حد الاشتباكات المسلحة والنزاع المفتوح.

ويتمثل الأمر الأكثر إثارة للانتباه في الحالة الفلسطينية بالتلاصق الوثيق ما بين جانبَي الانقسام. ففي حين كان بعض الأفراد مستعدين للاستشهاد من أجل القضية الوطنية، كان آخرون من جيرانهم مستعدين للانضمام إلى الجماعات البراغماتية للتفاوض على صفقة مع المحتل

(١٥) Raphael Patai, *The Arab Mind,* 3rd ed. (New York: Charles Scribner, 1983).

من وراء ظهر الاستشهاديين المقبلين. يدل تلاصق الأضداد هذا على تجاور المساعي المثالية والتوجه نحو الانهيار في العقل العربي. يمكن أن تكون المباشرة في السير في أي من الاتجاهين مفاجئة وجذرية. انطلاقاً من نموذج المجرد/العيني المقترح في هذا الفصل، من المعقول التنبؤ بأنه إذا خسر الجانب المجرد من هذا الانقسام، فلن يتوقف الجانب العيني عند حدود نوع من البراغماتية الوظيفية بل على العكس سرعان ما سيحدث انزلاق متسارع نحو إجراء صفقات نفعية ومكاسب شخصية، إذ شهدت وثائق ويكيليكس التي أفرج عنها عام ٢٠١٠ على معدل التنازلات المتسارع والتسويات التي أقدم عليها بعض القادة الفلسطينيين على حساب مطالب الفلسطينيين الأساسية. تمت هذه التنازلات في مناخ من البحبوحة النسبية وأعمال المقاولات، والميول إلى الاستهلاك التي برزت في الضفة الغربية. وبمقدار انتشار هذه التنازلات، حدثت تحولات على المستوى الاستراتيجي في نوع من التراخي المشهود. يقدم هذا التحول من استراتيجية التحرير إلى استراتيجية الدفاع عن النفس، كما بيّنها بشارة، مثالاً على تحولات نوعية من هذا القبيل[١٦].

خلال نصف القرن الماضي كان دعم القضية الفلسطينية يعتبر مقياساً للتضامن السياسي العربي. ويمكن الآن إضافة مقياس آخر للتضامن العربي على المستوى المعرفي وهو يتمثل بالمدى الذي يدرك فيه الفرد القضية الفلسطينية إما كـ «قضية كبرى» أو «مشكلة».

عاشراً: بيروت: المجرد جنباً إلى جنب مع العيني

سوف يدهش الزائر لمدينة بيروت لمدى كثافة النشاط الفكري. وقد لا توجد مدينة أخرى في العالم يمكن لعدد كبير من الناس أن يصادفوا جالسين في العديد من المقاهي والمطاعم وقاعات المحاضرات يناقشون عدداً كبيراً من القضايا بهذه الدرجة من الزخم والحماسة. تستدعي الخطابات التفكير المجرد ثنائي البعد الذي يعبَّر عنه بتحليلات وتوصيات، ووصفات، ونظريات، وحلول مثالية. تشكل هذه الأنشطة المجردة، شرطاً جوهرياً مسبقاً للصياغات الفكرية والمخططات.

وإذا ذهب الزائر ذاته بعدها إلى الجبال المجاورة ونظر إلى مدينة بيروت من أعلى، فسوف يصدم بكتلة الإسمنت الفاقدة للشكل، والطراز، أو التصميم، وبانعدام المساحات الخضر التي تذكرنا بالطبيعة الوحشية الإسمنتية وكلها نتاج الاستغلال النفعي المتطرف للأرض بقصد البناء الذي يستبعد كل قواعد التنظيم المدني الجمالية. وبالتالي، يتلاصق النشاط المجرد الأكثر

(١٦) Azmi Bishara, «The Palestinian National Movement: Impasse and Future Horizons,» (Lecture at the 2nd Research Conference, Arab Center for Research and Policy Studies, Doha, Qatar, 2013).

حيوية على الصعيد الثقافي مع نقيضه: النشاط الأكثر عينية والنفعية الأكثر تطرفاً على مستوى تنظيم المجال الحيوي، حيث تم في بعض الأماكن الاعتداء على أرصفة المشاة ومسحها من الوجود. وكقاعدة عامة يمكن أن تولِّد ممارسات تجارة العقارات على المستوى المصغر مشكلات إيكولوجية على المستوى المكبر، إلا أن حسن الإدارة السياسية غالباً ما يتدخل لضبط المصالح الخاصة لخدمة مصلحة المجتمع. على أنه في حالة بيروت، كان البعد المجرَّد عاجزاً تماماً عن الحد من هذا الاندفاع النفعي المتوحش على المستوى المصغر. ويحدث الاعتداء نفسه من قبل الملكيات الخاصة على الشوارع وعلى بقية المساحات العامة في القرى الصغيرة أيضاً، حيث يتلاصق اختناق الحركة الفيزيقية مع تطرف التوسع الذاتي والمباهاة الاستعراضية. كما يشير هذا التلاصق إلى احتمالين وشيكين: احتمال الحيوية واحتمال الانهيار.

حادي عشر: هل الانقسام المجرد/العيني هو تجلٍّ للمازوشية الجماعية؟

يمكن رؤية تلاصق المجرد المثالي ونفيه (العيني المنهار)، الذي تقدَّمَ وصفه أيضاً، بمنزلة استدامة المعاناة، إذ عندما يكون هناك وعي متّقد بالحالة المثالية مضافاً إلى وعي متّقد بحالة الفشل القائم، تبلغ المعاناة والضيق مستواها الأقصى. فإذا لم يكن الوعي بالحالة المثالية حاداً أو ملائماً للموقف فسوف نتوقع درجة أقل من المعاناة، إذ إن تأجيل تنفيذ الإصلاح أو قصور كفاءة الإدارة، سوف يزيد أمد المعاناة، الأمر الذي يستكمل صورة المازوشية التي تتخذ شكل استمرار المعاناة. وبالتالي، يتضمن التوجه المازوشي الجماعي البحث عن بلاء جماعي، أو استمراره مصحوباً بوعي متقد للحالة الصحيحة.

لقد وجدت وضعاً واعداً لفحص هذا السقوط المازوشي الجماعي؛ إنه الاعتداء على الشارع العام الذي نجده في عدد كبير من القرى اللبنانية وفي بلدان كثيرة من العالم، والذي يؤدي إلى اختناق حركة المرور المحلية. يتخذ هذا الاعتداء شكل السطو على المجال المخصص للشارع العام، وعدم تخصيص مدى متوافر خاص بالشارع لتسهيل حركة المرور، أو السماح بالبناء على الرصيف؛ وبناء جدران إسمنت مقوى على حافة الشارع رأساً، وهو ما يجعل إمكان توسيعه مستقبلاً عملية صعبة وباهظة الكلفة؛ وكذلك بناء شرفات فوق الشارع مما يحد من مجاله الأعلى. ولكن الشارع العام المجاور لمنزل الشخص يعتبر كذلك ملكاً لهذا الشخص، إذ يسمح للناس بالوصول السهل إلى منزله بقصد الزيارة ولإيجاد مكان لركن سياراتهم. وبالتالي فالاعتداء على الحيِّز العام هو في الآن عينه اعتداء على الذات، طالما أن الحيِّز المجاور يعتبر امتداداً للذات. وقد يجادل المرء بأن هذا السلوك سببه التركز حول الذات والمصلحة الفردية.

ولكنني أظن أن هناك سبباً أعمق لهذا الاعتداء الذي يستهدف الذات مباشرة ويبدو أنه يصيب على وجه الخصوص الجماهير الساميَّة في المشرق العربي. كما يمكن تبيان السلوك ذاته من خلال نهب الدوائر والمرافق العامة من قبل الجمهور العراقي بعد الاجتياح الأمريكي للعراق في العام ٢٠٠٣. قد يكون هذا العمل المضاد للذات الجماعية أعمق من مجرد نكوص إلى معايير النهب القبلية. كما يمكن العثور على مثال آخر في أفعال دولة داعش الأصولية التي استفزت العالم لمحاربتها بديلاً من الانخراط في التعزيز السياسي لنجاحاتها الأولية. من المحتمل أن يكون التأثير المقترح لاستعمال المفاهيم المطلقة على فقدان الاستراتيجية هو المحفز لرغبة دفينة متجذرة: في أن لا تنجح (هذه الدولة الإسلامية).

لقد طرح الافتراض القائل بأن كراهية الذات تشكل القوة الدافعة وراء العنف المفرط الذي يحدث في الحروب الأهلية. فالقوة المفرطة المرتكبة من قبل ميليشيات الحرب الأهلية تنزع إلى التعبير عن نفسها بين خصوم متشابهين على صعيد الطبقة الاجتماعية والإثنية. يساعد هذا التشابه ما بين المتقاتلين تبعاً لفانون(*)، على إسقاط كراهية الذات على الآخر[١٧]. فالوحشية المرتكبة تجاه القوى المتخاصمة أو المدنيين تتغذى من كراهية الذات المزاحة على الآخر الشبيه بالذات.

يستند هذا التفسير إلى نظرية فرويد (١٩١٧) في نزوة الموت(**) التي ترمي في نهاية المطاف إلى قتل الفردِ ذاتَه. وبالتالي تمثل المازوشية الشكل الأساسي للعدوانية التي تُزاح نحو الخارج بشكل العنف.

يفترض أن لهذه النظرية القائلة بأولية العدوان الموجَّه إلى الذات على العدوان الموجَّه إلى الآخر طابعاً كونياً. إلا أن بعض البيِّنات تدل على أن جماهير المشرق العربي السامية لها نصيب أكبر من العدوانية الموجهة نحو الذات. يشكل النزاع الراهن، والإفراط في حالات العداء غير

(*) فانون (Fanon) هو طبيب عقلي إفريقي تخرج من فرنسا والتحق بصفوف الثورة الجزائرية خلال حرب التحرير، ووضع عدة كتب حول سيكولوجية المقهورين والمهدورين وديناميتهم النفسية مع إدانة صارخة لمجازر الجيش الفرنسي. من أبرز كتبه التي شكلت عملاً كاشفاً كتاب: **معذَّبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، ط٢ (مدارات للأبحاث والنشر، (بيروت)) (المترجم).

(١٧) Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1963).

(**) نزوة الموت (Death Instinct) تدل في إطار آخر نظرية فرويدية حول النزوات على فئة أساسية من هذه النزوات التي تتعارض مع نزوات الحياة والتي تنزع إلى الاختزال الكامل للتوترات ورد الكائن الحي إلى الحالة اللاعضوية. تتوجه نزوة الموت في البداية نحو الداخل وتنزع إلى التدمير الذاتي، ثم تتوجه فيما بعد ثانوياً نحو الخارج وتتجلى عندها على شكل نزوة العدوان أو نزوة التدمير. استقر رأي فرويد في دراسته النزوات على القول بنزوتين كبيرتين تتحكمان بالإنسان وهما نزوة الحياة (البناء، العلاقة، النماء، التوسع وخصوصاً الحب) ونزوة الموت التي تشكل النقيض للأولى وهي مسؤولة عن إيذاء الذات وتدميرها (العدوان الموجه للداخل) وعن مظاهر العدوان والتدمير الموجهة إلى الخارج. ولقد اعتبر فرويد أن مجازر المعارك الحربية كما تجلت في الحرب العالمية الأولى هي تعبير عن اشتغال نزوة الموت (المترجم).

المنتجة إيجابياً، وكذلك النفور من تعبئة الطاقات لضبط فعلها، أمثلة على ذلك، إذ لا يمكن عزو هذا الميل التدميري وغياب استراتيجية عقلانية والاستسلام لهما، لفعل القوى الخارجية وحدها.

أما بالنسبة إلى جماعات إثنية مشابهة، مثل اليهود، فقد يعود تدني تدميرها الذاتي إلى امتلاكها أعداء كثيرين وغاياتها الجماعية الطموحة التي تتضافر مع معارفها في العلوم الإنسانية؛ الأمر الذي يساعدها على تحويل عدوانها إلى الخارج. فقد يستمر التضامن والتآزر طالما يوجد الأعداء وطالما تمسكت بمتابعة غايات عليا، إذ قد يساعد وجود عدو على إزاحة العدوان بعيداً من الذات الجماعية، إلا أنه قد لا يضمن نجاح هذه الإزاحة. لدينا نموذج الديناميات الهيدروليكية للعدوان (سيتم وصفه أدناه) حيث يبحث العدوان عن التعبير عن ذاته في النقطة الأكثر ضعفاً، وهو ما يتجلى في الحالة العربية في توجيه العدوان إلى جماعة عربية قريبة أخرى.

تشير الأحداث الراهنة إلى أن المازوشية العربية الجماعية تشكل متغيراً جدياً يمكن إطلاقه وتضخيمه من خلال انهيار المجرد إلى العيني. وأعتقد أن هذا الأمر يحتاج إلى المزيد من البحث والتقصي.

ثاني عشر: انقسام المجرد/العيني في السلطة السياسية

يُنظر إلى إضفاء العينية على المنظور وما يعقبه من انهيار، كما سبقت مناقشته، على أنه ناجم عن ثلاثة عوامل كبرى، هي صغر الحجم، وطغيان النفعية، وتنظيم للشخصية، وهذا سيتم عرضه في الفصل الحادي عشر. كما يمكن لشرطين آخرين أكثر نوعية أن يحفزا قوى الانهيار؛ وهما الجري وراء السلطة بين القادة السياسيين والإفراط في الأحقاد الطائفية. أفصح لي أحد المتمرسين العريقين في السياسات السورية المضطربة خلال الستينيات والسبعينيات أنه لم يستطع أن يجد جواباً مقنعاً عن السؤال الذي أقضَّ مضجعه لمدة طويلة، إذ تساءل: لماذا يتخلى القادة السياسيون العرب، الذين أظهروا التزاماً أيديولوجياً عالياً وتفانياً أصيلاً للمبدأ خلال مرحلة النضال، عن هذه الخصال ما أن يتولوا منصباً سياسياً؟ قد يساعد نموذج انقسام المجرد/العيني على الإجابة عن هذا السؤال المعقد، إذ إن المتطلبات الإدارية الطاغية للمنصب السياسي وقضاياها العملية تنزع ـ خصوصاً في بلد نام ويفتقر إلى البنى التنظيمية الداعمة ـ إلى تحفيز التدهور من الممارسة القائمة على المبادئ إلى البراغماتية التي لا تعرف المبدأ؛ إذ يحصر كل من التنافس السياسي والحاجة إلى ترسيخ السلطةِ العملَ السياسي على صعيد البعد العيني فينتج منه التخلي عن الأهداف الوطنية الكبرى والاستراتيجية الاجتماعية الشاملة والغرق في الاهتمام بتكتيكات السلطة ذات الطابع المكيافيلي. لقد كانت عواقب إبعاد العقائد

الأيديولوجية عن الإدارة السياسية جلية للعيان. أما عامل الانهيار الطائفي فسوف يناقش في المبحث الثالث عشر التالي.

ثالث عشر: انقسام المجرد/العيني في النزاع الطائفي

قد يتضمن الانتماء إلى طائفة دينية التعلق بأفكار دينية دوغمائية تتصف بالتجريد العالي ويتخللها في الآن بعض المفاهيم المطلقة. ففي ظروف الصراعات والحروب الأهلية، تصبح هذه الجماعات الطائفية معبأة بدرجة عالية من خلال التجريد العقائدي، وتتعرض بالتالي لخطر الانخراط في صراعات مع طوائف أخرى، وهو ما يؤدي إلى الأحقاد المتبادلة ونزعات الانتقام. قد يفجر الإفراط في الحقد والانتقام تدهوراً من المجرد إلى العيني شبيه بالتدهور الحاصل كنتيجة للإفراط في الجري وراء المنافع. يجسد تركيز حالات العداء والثأر على جماعة واحدة ويحصر سبب الشر والإدانة في هذه الجماعة وحدها. يشابه إضفاء العينية على الانفعال (روح الحقد في هذه الحالة) إضفاء العينية على الحماسة، وهو ما تمت مناقشته في ما تقدم. يمكن أن يشتغل الاعتماد المفرط على المفاهيم المطلقة، ضمن بعض الشروط، كمفاهيم عينية قد تكون مسؤولة جزئياً عن التحول المتطرف من استراتيجيات العقيدة المجردة إلى التعبيرات العينية المميزة للنزاعات الطائفية. يمثل حصر الإدانة في كيان واحد سلوكاً عينياً يشل التفكير الاستراتيجي المجرد. وبالتالي، فإن تحريك الصراعات الطائفية الدوغمائية، قد يؤدي، إذا لم يتم استيعابه من خلال اعتبارات استراتيجيته مجردة، إلى الانهيار الاجتماعي. يعمي المنظور العيني المحمل بالانفعال الأطراف المتنازعة عن حقيقة كونهم يحدثون ثقوباً في السفينة التي تقلّهم جميعهم.

كما يمكن لإلقاء اللوم على جماعة مجاورة أن يُفَعِّل التعبير العدواني تبعاً لمبدأ الديناميات المائية التي تزيد من إسباغ العينية عليها (إنها المسؤولة وأصل البلاء)، الأمر الذي يزيح السلوك العدواني عن أهدافه الحقيقية. يفترض مبدأ العدوان الهيدروليكي أن النيات العدوانية عالية التعبئة تبحث عن التعبير عن ذاتها في النقطة الأقل مناعة ومقاومة (أو الأكثر ملاءمة) كما هو حال الماء خلف السد الذي سينفجر عند النقطة الأضعف[١٨]. ففي الحروب الأهلية تستهدف الجماعات المدنية غير المسلحة التي تشكل (النقطة الأقل مقاومة)، تماماً كالمبدأ المائي. على سبيل المثال، من المرجح أن يقوم الأفراد الباحثون عن الثأر لأقاربهم الذين تم قتلهم من قبل الميليشيات المعادية بارتكاب مجازر بحق أعضاء الفريق المعادي من المدنيين العزل بدلاً من مهاجمة الأعضاء المسلحين المسؤولين عن القتل. قد تفسر هذه الديناميات عمليات القتل

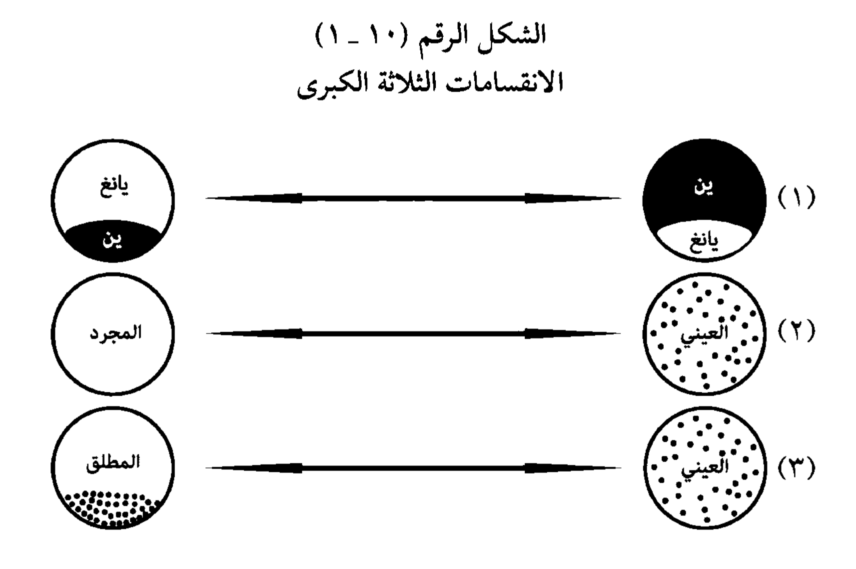
(١٨) Konrad Lorenz, *On Aggression* (London: Methuen, 1966).

الجماعي المرتكبة ضد المدنيين في الحروب الطائفية. وبالتالي، وفي ظروف النزاع المتطرفة، قد يتجنب المقاتلون مهاجمة العدو القوي، الذي يشكل خطورة، ويحولون عدوانهم ضد طرف الخصم الضعيف. هذه الإزاحة الهيدروليكية تتسم أساساً بالعينية حيث إنها محدودة بقيود موضعية بدلاً من ارتباطها باعتبارات الانتظام الأيديولوجي المجردة.

وبالتالي فإذا كان لجماعتين متضادتين خصم قوي ليس بإمكانهما تحديه، فمن المرجح عندها أن تزاح العدوانية إلى بعضهما بعضاً مع تجاهل الخصم الرئيسي. وعليه، يمكن للنزاع الطائفي أن يُحَوِّل كلّاً من الطاقة والتخطيط عن موضعهما الأصلي ويبددهما بدلاً من توجيههما ضد الأعداء الأقوياء: تصبح الجماعات الطائفية «مشغولة جداً»، في كراهية وقتال بعضها بعضاً بحيث لا يتوافر لها الوقت لتخطيط مواجهة العدو الرئيس الذي يحتل أرضها.

يترتب على المناقشات السابقة أن هناك ثلاثة انقسامات كبرى: (١) انقسام ين/يانغ الذي لا يتضمن سوى قدر صغير من حالة التعارض عند كل قطب؛ (٢) انقسام المجرد/العيني حيث يحتوي القطبان المتعارضان حالة متطرفة من النفي والاستبعاد؛ و(٣) انقسام العيني/المطلق حيث يحتوي القطب المطلق عناصر من القطب العيني المضاد. في الحالة الأخيرة المتمثلة بانقسام العيني/المطلق قد يكون وجود العيني ضمن بنى مجردة كبرى، مسؤولاً عن اللجوء المتطرف إلى قولبة الخصم ومسؤولة كذلك عن التجسيد اللاحق للعدوانية، وعن الافتقاد إلى استراتيجية سياسية.

الشكل الرقم (١٠ ـ ١)
الانقسامات الثلاثة الكبرى



هناك حاجة إلى الحفاظ على الوثبة الثورية نحو المجرد، إذا أردنا تجنب الكارثة السياسية.

رابع عشر: المجرَّد كاستراتيجية معركة

نظراً إلى ديناميات المجرد/العيني، التي تم وصفها للتو، من الممكن استعمال التجريد كاستراتيجية لمحاربة بنية القضايا والمشكلات الاجتماعية ذات الطابع العيني. تبحث قوى السيطرة الأجنبية عادة على إسباغ الطابع العملاني والعيني على القضايا بغية تفتيت الاهتمامات الثقافية والوطنية وتعزيز إجراء الصفقات. كما أن لدى قوى النفعية الذاتية المحلية الاهتمامات ذاتها بالكسب الذاتي في تفتيت الاهتمامات الجمعية وإسباغ العينية عليها. يمكن النظر إلى اللجوء المقصود إلى بناء القضايا المجردة (من قبيل الدعوة إلى متطلبات السيادة الثقافية، والشرف الوطني، وصحة المجتمع وعافيته، والقيم العليا) بوصفه جزءاً من استراتيجية المعركة ضد العيني المحسوس: أي قوى المصلحة والمنفعة العملية ذات القوة التفتيتية. ولا بد من التشديد في هذا المقام على أن الدعوة إلى مفهوم المجتمع كصفة شاملة للتفاعل الاجتماعي (في مقابل مفهوم المجتمع بوصفه يخدم رفاه الفرد وحسن حالة، ومصالح الجماعة) يمكن أن تصبح استراتيجية قوية في إضفاء الطابع التجريدي على القضايا العامة.

خامس عشر: الانهيار الثقافي: خلاصة

استعملت المنظومة الاجتماعية السياسية المركنتيلية اللبنانية في هذا الفصل لتبيان أصول انقسام ديناميات المجرد/العيني وعملياته. تُراصِف هذه الديناميات جنباً إلى جنب الدوافع لكل من الصحة الثقافية والانهيار الثقافي لمدد طويلة تؤدي في النهاية إلى تحول جذري نحو واحد من المحورين: يتمثل **أحد** الشروط الكبرى لإطلاق حالة الانهيار بوجود منظومة سياسية في مساحة فيزيقية وسكان، وبيروقراطية تتصف كلها بصغر الحجم. ونظراً إلى صغر الحجم، يفشل التنظيم الرسمي للسلوك بالتطور الملائم، ويتهدد باستمرار من جانب التبادلات والصفقات المشخصنة (ذات الطابع الشخصي). في منظومة سياسية اجتماعية من هذا القبيل تُفتت العمليات التجارية الصغيرة والإدارات السياسية الصغيرة في آن معاً، الغايات الاجتماعية الكبرى إلى أهداف مالية عينية أو أهداف سياسية محلية. يتمثل الشرط الكبير **الآخر** المؤدي إلى الانهيار بتفشي المنظور النفعي المتسم بالعينية، وأحادية البعد، ولا يحيل بما يكفي من القوة إلى النماذج الثقافية، والقيم الثقافية، أو إلى الغايات السياسية العليا. يصبح الإطار الذهني النفعي مفرط الحسية العينية والتفتيت بحيث يعجر عن الدفاع عن الثقافة أو عن التمسك بديمومة أيديولوجية سياسية طموحة.

لا يتيح انقسام العقل العربي إلى مجرد/عيني توليفاً من نوع ين/يانغ، ولا هو يبحث عن تسوية إيجابية على غرار التسوية في المنظومات البراغماتية؛ إنما يحفز الانزلاق إلى حالة الانهيار المميزة لسيطرة المعايير النفعية والفساد الإداري.

لا يثمر إسباغ الطابع العملاني على المثاليات، في الثقافات الأنغلو ـ أمريكية النتائج نفسها، كما هو حال الثقافات العربية؛ إذ ليس هناك انهيار للمنظومات الرسمية، ولا إجازة للتبادلات المركزة حول الذات التي تؤذي الخير العام، ولا إسراف في كراهية الذات وجَلدها، والتوق إلى الخلاص على يد مخلّصين راديكاليين. تتوجه العمليات البراغماتية الأنغلو ـ أمريكية إلى البحث عن الكميات والتتابع، بما يساعد في الحفاظ على سلامة البيروقراطية الرسمية متيحاً للجهد التراكمي الإسهام في الصالح العام. وتصبح العقيدة النفعية، بما هي كذلك «أي أفضل فائدة لأكبر عدد من الناس» والإصلاح المتدرج، قابلة للحياة تنظيمياً واقتصادياً لكامل المجتمع؛ ولكن لفترة محدودة من الزمن. ولكن، مع الوقت تصبح هذه الفضائل البراغماتية بذوراً للأفول الثقافي في نهاية المطاف، إذ تُسَرِّع النفعية الفردية وغياب الاعتقاد المتكامل والجامع في بعض الظروف المؤثرة التحرك نحو اللذّوية والتفكك الثقافي والاجتماعي. وبينما يمكن أن تسهِّل مقاربة متحررة من الأيديولوجيا التقدم في ثقافة معينة لبعض الوقت، إلا أن مقاربة كهذه تعيق التقدم في ثقافة أخرى، إذ ازدهرت المجتمعات الأنغلو ـ أمريكية إدارياً واقتصادياً في ظل القيم النفعية والبراغماتية السائدة. أما في المجتمعات العربية حيث تترسخ قيم البراغماتية وعملياتها، فإن هذه الحالة تؤدي إلى أنماط وحشية من الرأسمالية والفساد الإداري. تتمشى هذه العلاقة مع القول الإنكليزي المأثور، «طعام أحدهم هو سمٌّ للآخر». تمكن ابن خلدون، ذلك المؤرخ العربي من القرن الرابع عشر، من أن يلتقط هذا الجوهر الفريد للثقافة العربية، إذ قال إن العرب يزدهرون فقط إما تحت حكم سلطان قوي، وإما في ظل تعاضد اجتماعي قوي يتمثل بـ «العصبية». لا يتضمن الحكم القوي بالضرورة حاكماً متسلطاً شديداً، كما أن الحكم القوي لا يتضمن الدكتاتور العادل الذي يقدم خدمات إيجابية. بل على العكس، فالحاكم المثالي هو ذلك القائد الذي يمثل تجسيداً للقيم العليا، والذي يتمتع بما يكفي من القوة كي يطبقها على الجميع بالقسطاس، أو الذي يعمل من خلال توجيه هذه القيم. وبالتالي، يصبح كل من الحاكم والكاريزما مجردين ورمزيين. وبالمثل، فالعصبية هي الهوية الجماعية والتضامن الجماعي الذي يؤمّن اتساق المعايير الاجتماعية وانتظامها. تتعرض الحاجة إلى اتساق القيم للتهديد من جانب الأيديولوجيا الغربية في التعدد الثقافي وفي التنوع الأخلاقي. تدل الشواهد التاريخية على أن القائد العربي القوي والكاريزمي يرأس عادة دولة كبيرة ويتبنى أهدافاً ومثلاً عليا تتجاوز حدود دولته. كان عبد الناصر، الذي مثّل قيادة من هذا المستوى، رئيس أكبر دولة عربية، كما تبنى أهداف الوحدة العربية، والتحرر العربي، ودافع عن الحفاظ على الثقافة العربية كاملة. ولا بد

من الملاحظة، أن هذا الطراز من القادة هم من ينخرطون في إجراء إصلاحات جذرية وينزعون إلى النجاح في تحقيقها. كما أن الأنظمة السياسية التي تحكم لمصلحة حزب أيديولوجي كانت تنجح بدورها في إدخال إصلاحات إدارية، وخصوصاً عندما كان الحماس الأيديولوجي متقداً ويعالج قضايا وطنية ومصيرية. وفي المقابل فشل القادة الذين كانوا يرأسون دولاً عربية ذات أنظمة موجهة نحو المركنتيلية والبراغماتية، على الدوام في إطلاق إصلاحات جادة للمنظومات السياسية والتعليمية والإدارية.

سادس عشر: العلمانية والأيديولوجيا

قد تبلغ مترتبات العلاقة، حيث يمكن للعقيدة الدينية الجامعة والأيديولوجيا السياسية أن يحلّ بعضهما محل بعض، مدىً بعيداً. تتضمن هذه العلاقة احتمال أن يكون التوجس العربي من العلمانية (Secularism) السياسية هو على وجه التحديد خوف من حالة «عدم الإيمان» التي قد تحملها العلمانية بالمنحى الغربي. بمعنى آخر، قد يكون هذا الخوف من فصل مؤسسات الدولة والمجتمع عن الإيمان الديني مدفوعاً بالخوف من فقدان الإرشاد الذي توفره القيم المجردة، وذلك بمعزل عمّا إذا كانت هذه القيم السامية تقوم على أساس ديني أو أيديولوجي. قد لا يكون العرب أكثر تديّناً من الآخرين، إلا أنهم قد يحتاجون، أكثر من الآخرين، إلى إرشاد القيم السامية لأن تهديد الانهيار يصبح أصيلاً في غياب هذه القيم.

يتعرض الإرشاد الذي توفره القيم للتهديد عندما تصبح القيم: (أ) معاشة على أنها نسبية (النسبية الأخلاقية)؛ و(ب) لا تؤثر في سلوك الجماعات الاجتماعي والوكالات العامة بالقوة والكلية اللازمتين، أي الحياد القيمي (Value Neutrality). تشكل حالتا التهديد هاتان للعقل العربي، أي «النسبية الأخلاقية والحياد القيمي»، مكونات أساسية للعلمانية الغربية. وعلى ذلك، يمكن أن يُعاش التناقض ما بين الدولة القائمة على أساس ديني والدولة العلمانية، كصراع ما بين مواجهة الواقع انطلاقاً مما يستلزمه الإيمان (أي المثاليات العليا والقيم الخلقية، والأهداف السامية) وبين مواجهة الواقع مع ما يستلزمه الإيمان الفردي (الأهداف النفعية، والنزعة الاستهلاكية، والنسبية الأخلاقية والحياد القيمي). خلاصة القول، يصبح التعارض نوعاً من تجلي الانقسام مجرد/عيني.

يتدرج عن ذلك أنه إذا رغب حزب سياسي عربي في فصل الدين عن مؤسسات الدولة، يتعين عليه عندها أن يطور أيديولوجيا مُحْكَمة تهتم بالقيم الاجتماعية العليا والغايات الثقافية. ولكن كون حزب من هذا القبيل قد يبشر بمنظومة إيمان مفصلة ومحكمة، عندها قد لا يكتسب الحزب صفة «العلمانية» الحقيقية بالمعنى الغربي الشائع راهناً. قد يوجد حزب من هذا القبيل

في المشرق العربي. يشار إلى الحزب السوري القومي الاجتماعي أنه ينسجم مع الموقف العلماني الغربي، إلا أن أهدافه الكبرى ومقارباته كما وضعها مؤسسه تتصف بدرجة عالية من التجريد وأصبحت تشكل مظاهر للتمسك الشديد بمنظومة إيمان قوية.

سابع عشر: علمنة الدولة لا المجتمع

يمكن المجادلة بأن العلمانية في الغرب تتضمن عدداً من المفاهيم والممارسات السياسية والاجتماعية تحتاج إلى تصنيفها وإبرازها، إذ يتمثل أحد المكونات الكبرى للعلمانية في علمنة عمليات الدولة.

يتضمن تنظيم الدولة العلماني التمسك بهوية كلية تشمل كل فرد بوصفه مواطناً، متساوياً في الحقوق والواجبات مع الآخرين أمام القانون. كما تتضمن العلمانية إدارة بيروقراطية الدولة تبعاً للتقنية العقلانية القائمة على الجدارة الفردية، وتسعى إلى خير المجتمع الجماعي. ولا يمكن للهويات الأخرى التي قد يمتلكها المواطن، من قبيل الهويات الدينية والإثنية، أن تشكل الأساس لتحديد حقوقه وواجباته وكيف يتعامل مع الدولة. قد تكون العلمنة الكاملة لعمليات الدولة جوهرية للمجتمعات العربية؛ إذ بإمكانها تمتين بنى التفاعل المشتركة، وتحد بالتالي من تأثير الهويات الإثنية، والدينية، والطائفية ومن الصراعات التي تعصف بهذه المجتمعات. ويمكن للدولة أن يكون لها وظيفة أخرى، إضافة إلى وظيفتها التنظيمية: أي وظيفة حماية الأهداف السياسية والثقافية الكبرى وتطبيقها.

لا تتطلب علمنة عمليات الدولة علمنة المجتمع. تهدف التعريفات الاعتباطية التالية لـ «العلماني» و«غير العلماني» إلى التحريض على صياغة مفاهيم بديلة لهذه القضية الهامة. يمكن اعتبار المجتمع بأنه لاعلماني إذا تمسك بالنظر إلى قيمه الأخلاقية والاجتماعية بطريقة موحدة وكلية، وفي الآن عينه، إذا تمسك بالأسس الدينية السامية أو الأيديولوجيا التي تكرس هذه القيم. وفي مجتمع من هذا القبيل تساعد الأسس الدينية أو الأيديولوجية على الحفاظ على استقرار النظام الأخلاقي وشموليته. وعلى العكس، يمكن تعريف المجتمع العلماني بوصفه مجتمعاً يتبنى النسبية تجاه عدد هام وذي دلالة من القيم الأخلاقية المحورية. بمعنى آخر، تتمثل قيمته المحورية بالتساهل تجاه تباين القيم المحورية، وحيث يتم تبني المعيار ونقيضه، وهو ما يضفي مستوى من الحيادية على الدولة وعلى المجتمع. وبالتالي فإن مجتمعاً، من قبيل الاتحاد السوفياتي السابق، يحمل أيديولوجيا تحيط بكل شيء أو منظومة اعتقاد لا يمكن وسمها بأنها مجتمع علماني تبعاً لهذا التعريف. وسواء أكان للقيم السامية التي يتبناها المجتمع أساس فوق طبيعي (من قبيل الإسلام) أو أساس مادي (من قبيل الماركسية) يغدو أقل أهمية

من درجة النسبية الأخلاقية. يتمثل ما يعتبر أكثر أهمية اجتماعياً بهذا التمييز في درجة النسبية أو درجة الكلية الشمولية (التجريد) على صعيد قيم المجتمع الأخلاقية.

يمكن لاعتماد التنوع والنسبية التي تلازمه أن تحط من شأن قوة القيم الاجتماعية التي ترشد التصرف الفردي والسياسات الاجتماعية والسياسية، كما يمكنه أن يحط من شأن الجهود لإنجاز المثل العليا الأخلاقية والاجتماعية. وهكذا تذهب العلمنة التي تضعها أمريكا الشمالية والبلدان الغربية الأخرى في الصدارة أبعد بما لا يقاس من مجرد علمنة عمليات الدولة. تشجع العلمانية التي تم انتقادها (في الفصل الثامن) هويات الجماعات والتسامح حيال اختلاف معاييرها؛ كما توفر درجة عالية من التسامح تجاه التعبير الفردي الذي يحط من شأن حقوق المجتمع؛ مع ليبرالية معممة ومفتوحة، من دون قيود، على التغيير الذي يتجاهل أحياناً أساسيات التكامل الاجتماعي. يكون هذا الجزء من سلة العلمانية محملاً بالنسبية والتفكك المعياري (الغفل الاجتماعي)، كما قد تغرس بذور انهيار الثقافة العربية والمجتمع. لا تشكل عقائد العلمانية الغربية هذه جزءاً أصيلاً من العمليات العلمانية للدولة. في الواقع، إن محاولات استيراد هذا المخزون ذي الطابع ما فوق الثقافي إلى المجتمعات العربية تحت عنوان العلمانية الكاملة، تشكل إما أحد تجليات الضحالة الفكرية، وإما أجندة خفية يتبناها المدافعون السياسيون عنها.

ونظراً إلى خصوصيات العقل العربي، تحتاج هوية المواطن والعمليات العلمانية للدولة إلى المساندة من جانب التزام أيديولوجي بالقيم المرشدة واسعة المدى، أو بالمعايير التي يتم تبنُّنها إما من قبل عقيدة دينية أو عقيدة سياسية. ومن دون ذلك سوف يتعرض المجتمع للسقوط في حالة من البربرية التي حددها أورتيغا (Ortega) بكونها تشكل «غياب المعايير التي يمكن استدعاؤها».

بناءً على ذلك، قد يكون المفكرون العرب بصدد مواجهة تحديات كبرى: كيف يمكن تخطيط مجتمع «لاعلماني» ومتكامل أخلاقياً يدار باقتدار من جانب دولة علمانية. فتكامل إدارة حكومية علمانية، ضمن مجتمع «غير علماني» يحتاج إلى أن يفصل خصيصاً لأسلوب العيش الحديث. على سبيل المثال تحتاج قيم من مثل «الحشمة» في اللباس والتصرف الاجتماعي إلى التعامل معها في هذا التحدي. صحيح أن الحشمة تلقى الدعم الديني، إلا أنها لا تحتاج إلى أن تقام على أساس ديني. ويمكن للحشمة بوصفها معياراً يتولى ضبط السلوكيات الاستعراضية الخطرة، أن تكون عقيدة أيديولوجية لحزب سياسي علماني، ومعياراً إرشادياً شاملاً في أي مجتمع.

إن أولئك الساعين لاستيراد النموذج العلماني من دون القيام بتحليل شامل للافتراضات المتضمنة في مجمل الثقافة التي نشأت فيها (الغرب) سوف يؤدي، في الحقيقة، إلى المزيد من الأذى للمجتمعات العربية.

قد يكون التعدد الثقافي ملائماً لمجتمعات أمريكا المهاجرة، كما أنها قد تكون ذات إمكانية وظيفية لفترة من الزمن، إلا أن استيراد هذه السياسة إلى المجتمعات العربية المكونة من جماعات دينية وإثنية ذات تاريخ طويل قد يؤدي إلى المزيد من تصلب هويات الجماعات القائمة وما يوقعه من صراعات دموية. تحصل المجتمعات العربية على مكاسب أكيدة من خلال تبني الأيديولوجيات والسياسات التي تسعى للحصول على معايير كلية يلتزم بها الجميع، وإلى رموز ثقافية، وممارسات عامة. إنها معرضة لجني الكوارث من الأيديولوجيات التي تشدد على تنوع الجماعات من مثل التي تروّجها حالياً القوى الغربية تحت عناوين «الديمقراطية» و«التسامح» و«قبول الآخر». شكّل التنوع الطائفي مكونات الحرب الأهلية الدموية في لبنان، كما يغذي حالياً النزاعات الطائفية في العراق. وبناء عليه، فبدلاً من محاكاة أفكار «قبول الآخر» و«الاعتراف به» أنا أميل إلى الدفاع عن سياسة «تجاهل الآخر» بما هو كيان مختلف، وعلى التشديد على البحث عن القواسم المشتركة القائمة بين مختلف الجماعات المجتمعية والقبول بها.

لقد دافع المفكرون والمثقفون العرب من مثل معن بشور طويلاً عن سياسات تعطي الأولوية للقواسم الثقافية المشتركة[19]. ومع التشديد الخاص على نشر اللغة العربية والتقدم التربوي يؤكد هؤلاء المفكرون أهمية الموروث الثقافي العربي في توحيد الهوية القومية، وفي امتصاص الصراعات الطائفية، وفي تمتين جهود الاستقلال السياسي والثقافي وتزخيم التجديد. خلاصة القول، إن العلمانيين العرب الساعين إلى المحاكاة البرانية لنماذج من المجتمع الغربي العلماني واستيراده من دون تمحيص نقدي يطرحون إشكالية تضاهي إشكالية الجماعات الأصولية المتطرفة التي تتصارع معها المجتمعات العربية.

(١٩) معن بشور مقابلة في جريدة **الأهرام**، بتاريخ ٢٠١٢/٦/٢٤.

الفصل الحادي عشر

العامل الشخصي في الانهيار الثقافي

جادلتُ، في الفصل السابق، بأن حالة الانهيار الثقافي يمكن أن تتسارع من خلال متغيرين بنيويين اثنين: (١) الحجم الصغير للكيان السياسي بما فيه تدني عدد السكان وضيق الرقعة الجغرافية، و(٢) تفشي المعايير النفعية. كما يمكن لحالة الانهيار أو السقوط الثقافي أن تُحفَّز من جانب متغير يمتّ إلى تنظيم الشخصية، الذي يمكنه من خلال تضافره مع المتغيرين السابقين أن يعمل على المزيد من تسارع الانزلاق نحو الأسفل على المستويين الاجتماعي والسياسي. يتمثل هذا المتغير السيكولوجي بالتوجه القوي نحو التصالح على صعيد الصراع. سوف يستكشف هذا الفصل فكرة نمط الشخصية كعامل سببي في الانهيار الثقافي.

الشخصية هي شكل من التنظيم الجواني الذي يتيح للفرد التفاعل مع الآخرين ومع الأدوار الاجتماعية بطريقة منتظمة وقابلة للتنبؤ بها. فالأفراد المتمتعون بشخصيات سوية ومعافاة قادرون على التفاعل والتكيف بطريقة متماشية مع المجتمع في مختلف الوضعيات ما بين الشخصية. بينما قد يمتلك أفراد آخرون تنظيماً غير سوي للشخصية غالباً ما يُولِّد سلوكاً مضاداً للمجتمع. يرد وصف هذه الأنماط غير السوية من الشخصية في الأدبيات الطبية العقلية تحت عنوان اضطرابات الشخصية. ويبدو أن هناك إضافة إلى الأنماط السوية واللاسوية، تنظيمات للشخصية «السوية» ظاهرياً، تولد سلوكات معافاة اجتماعياً، في التفاعلات بين الشخصية العادية، إلا أنه قد يكون لها آثار مخربة في مستويات أخرى من النشاط الاجتماعي الوظيفي. على سبيل المثال، بينما يمكن أن يكون لتجنب الصراع أثر مهدئ، وسمة متوافقة اجتماعية في الوضعيات ما بين الشخصية التي تتطلب إزالة التوتر

والحفاظ على الانسجام، إلا أن التوجه الشخصي الذي يسعى باستمرار لتجنب الصراع يمكن أن تكون له آثار سلبية جدية في الظروف التي يكون من الأفضل فيها مواجهة الناس بشكل مباشر واتخاذ قرارات حازمة. بيّنت النتائج، في دراسة قمت بها حول تجنب الصراع، أن النزعة إلى حل الصراعات من خلال التجنب تشكل متغيراً مستقراً ومنتشراً ضمن الشخصية، وهي نزعة يمكن أن يكون لها مترتبات سياسية واجتماعية بعيدة المدى(١).

أولاً: تجنب الصراع كمتلازمة(*) شخصية معمّمة

افترضت الدراسة السابقة أن هناك ثلاث استراتيجيات أو طرق نوعية في الاستجابة لصراع معيَّن والتكيف معه، وهي: المواجهة، والنزعة التصالحية في الصراع، وتجنب الصراع.

كما اقتُرح أن هذه التكيفات للصراع تمثل متغيراً شخصياً راسخاً ينتشر عبر مستويات عديدة من نشاط الشخصية. قام هذا الافتراض على بيّنات تدل على أن الأشكال الخاصة من التأقلم مع الوضعيات المختلفة هي نتاج لتقويم الفرد للصراع الخاص بالوضعية بالتلازم مع كفاءة الفرد النفسية العصبية الخاصة به في التعامل مع هذا الصراع. فتفضيل الأشكال غير المتطابقة، وتفضيل البيانو على الأورغ، والمواقف المبدئية في مقابل الوضعيات الأخلاقية الظرفية، والحلول السياسية الجذرية في مقابل الحلول الليبرالية، تشكل كلها أمثلة على مختلف أنواع التكيفات لمستويات الصراع الضمنية. يمكن النظر إلى أساليب التعامل الأساسية مع العدوان والصراع بوصفها متجذرة بيولوجياً في تكوين الشخص بفضل التاريخ التطوري. ويتنوع الناس في اعتمادهم أساليب خاصة. لقد تم توكيد هذه الأساليب المنغرسة عميقاً في الاستجابة للتحديات بواسطة آليات (الهجوم، أو الهروب، أو التجمد، أو التسوية) من خلال الأبحاث في حقل الإيثولوجيا (دراسة سلوك الكائن في بيئته الطبيعية)(٢) وعلم النفس التطوري(**)، إذ يمكن

---

(١) Alexander Abdennur, *The Conflict Resolution Syndrome: Volunteerism, Violence and Beyond* (Ottawa: University of Ottawa Press, 1987).

(*) متلازمة (Syndrome) وتعني ذلك التشكيل المرضي الذي يتضمن كثيراً من الأعراض، من مثل متلازمة داون التي تصف التخلف العقلي الناتج من خلل وراثي (الطفل المنغولي) الذي يتضمن خصائص مميزة للطفل على الصعيد الجسدي والشكل وتقاطيع الوجه ومستوى الذكاء وسواها. وبالتالي فالمتلازمة هي مجموع الأعراض المميزة لحالة مرضية معينة (المترجم).

(٢) انظر على سبيل المثال: Konrad Lorenz: *On Aggression* (London: Methuen, 1966), and *The Foundations of Ethology* (New York: Springer-Verlag, 1981).

انظر أيضاً: Irenaus Eibl-Eibesfeldt, *Human Ethology* (New York: Aldine de Gruyter, 1989).

(**) علم النفس التطوري (Evolutionary Psychology) هو أحد فروع علم النفس الأحدث ظهوراً ويبين أن سلوك الإنسان محكوم بتاريخه التطوري الطويل، الأمر الذي ولد آليات نفسية متكيفة للحياة البدائية على الصعيدين البيولوجي والنفسي. يلقي هذا العلم أضواءً مغايرة على نظريات علم النفس الكلاسيكي، إذ يبين هذا العلم من خلال أبحاث ميدانية عبر ثقافية أن العديد من السلوكات الاجتماعية والنفسية نابعة من التكيف التطوري للإنسان لبيئته الحيوية (المترجم).

أن تكون بعض التكيفات الاجتماعية فاعلة وظيفياً بالنسبة إلى الفرد[٣]، لكنها في الوقت عينه غير فاعلة وظيفياً على صعيد النظام الاجتماعي الأكبر والمجتمع عموماً.

أجريت هذه الدراسة من خلال تطبيق مقاييس مصممة لتقدير التوجه المواجه ـ المتجنب على صعيد السلوك. ولقد صممت هذه المقاييس لتقدير التوجه المواجه ـ المتجنب على مستويات أربعة: المستوى الإدراكي، والمعرفي، والسيكوديناميي، والسياسي. طبقت المقاييس على ثلاث عينات من المفحوصين الذين: (١) قاموا بأعمال تطوعية ضمن هيئات الخدمات الاجتماعية؛ (٢) الذين قاموا بأعمال تطوعية في السجون وهيئات العدالة الجنائية؛ (٣) أولئك الذين لم يقدموا أعمالاً خيرية تطوعية.

اختير هؤلاء المفحوصون انطلاقاً من واقع نزوع المتطوعين لاختيار أدوارهم بِحرّية، واختيارهم بالتالي يعكس توجههم الشخصي نحو نمط حل الصراعات المتضمن في ذلك النشاط: كان من المتوقع أن يبدي متطوعو الخدمات الاجتماعية الذين اختاروا العمل مع ضحايا الصراع من مثل «المرضى العقليين، والمعوقين عقلياً، والمشردين بلا مأوى» ميولاً لتجنب الصراع على صعيد عدة مستويات من النشاط الوظيفي لشخصياتهم. أما متطوعو العدالة الجنائية الذين كانوا يسعون لمصالحة الجانحين مع المجتمع، فكان من المتوقع أن يظهروا استراتيجيات تصالحية تجاه الصراع على مستويات أخرى من شخصياتهم.

بيَّنت النتائج أن متطوعي الخدمات الاجتماعية وقعوا عند نهاية مستمر التجنب مقارنة بغير المتطوعين. وقعت درجات متطوعي العدالة الجنائية في المنتصف، وهو ما يؤشر إلى أن النزعة التصالحية في الصراع تشغل موقعاً وسطاً ما بين المواجهة وتجنب الصراع. لقد أكدت المقاربات الإضافية حول التفضيلات الفكرية والاجتماعية بين متطوعي الخدمات الاجتماعية وغير المتطوعين، أن خيار تجنب الصراع كأسلوب في حل الصراعات والتكيف معها تشكل متغيراً راسخاً في الشخصية، يتصف بالثبات والتماسك عبر العديد من مجالات النشاط الوظيفي. عرّفت الرابطة الأمريكية لعلم النفس APA المتلازمة بأنها «طاقم من الأعراض والمؤشرات ترجع عادة إلى سبب وحيد، وتشير في مجموعها إلى اضطراب خاص فيزيقي أو عقلي». وجدت الدراسة الحالية تجمعاً عنقودياً من السمات شبيهاً بالمتلازمة ومترابطة مع أهداف تجنب الصراع الضمنية.

بالإجمال، تم تحديد ست سمات أشرت إليها في مجملها بمنزلة **متلازمة تجنب الصراع**: وهي التالية: (١) تجنب المواجهة المباشرة، وخصوصاً، تجنب الخيارات التي قد تتطلب

(٣) انظر على سبيل المثال: Leda Cosmides and John Tooby, *What is Evolutionary Psychology?: Explaining the New Science of the Mind* (London: Weidenfield and Nicolson, 2002).

استعمال العدوان العنيف؛ (٢) الميل إلى العينية ودرجة متدنية من اللجوء إلى المبادئ المجردة أو الأفكار الأيديولوجية، إذ إن التجريد يجنح نحو الصراع؛ (٣) النزعة المسرحية والاستعراض الكامن، وهما من أشكال التعبير التي تتوجه نحو جمهور حضور معين بدلاً من الالتفات إلى متطلبات الموضوعية أو توكيد الإرادة؛ (٤) ميل المتعلمين إلى الإفراط في السيميائيات والمجاز، الأمر الذي يحد من الوضوح المفهومي، وهو ما يضفي عدم الوضوح على المواقف وبالتالي يخفض من احتمالات الصراع؛ (٥) اللجوء إلى المفاهيم المصطبغة بالروحانيات من قبيل السلام، والحب الكوني، والمساواة، التي تسلك كمفاهيم مجازية، إن لم تكن جزءاً من منظومة اعتقاد متكاملة؛ (٦) تَطَلّب تبريرات غائية نهائية لدوافع الحياة الأساسية، وهو ما يوحي بأن توكيد الإرادة لدى الشخص يتسم بالضعف.

ينبع التأثير السلبي الأساسي لهؤلاء الأفراد ذوي التوجه المتجنِّب للصراع من عدم قدرتهم على مواجهة القضايا مباشرة، وعن عدم قدرتهم على اتخاذ قرارات حاسمة وإجراءات فاعلة في حل الصراعات. على سبيل المثال، تعرضت البيئة لأذى كبير في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين من خلال طرائق الجماعات التطوعية التي اتصفت بالضجيج الكبير وغير الفعال في حماية البيئة، الذين أبدوا تجنباً نموذجياً للصراع، إذ تضمنت طرائقهم الاستعراضية تظاهرات صاخبة، ومسيرات، وإضاءة شموع، وطلاء أجسامهم، واللافتات، وتسلق أسواء مقار الشركات، وندبهم لتدمير الإيكولوجيا الطبيعية في وسائل الإعلام. لم يكن لمساعيهم في «توعية الجمهور» إلا تأثير ضئيل في حماية البيئة. تغيرات المناخ الحادة وانصراف السياسيين إلى الاهتمام بالأصوات الانتخابية، شكل الأسباب الرئيسة لتواضع تحرك الحكومات نحو هذا الهدف الكبير. قد يكون أدى اقتصار هذه الجماعات على الحملات الإعلامية والمقاربات الاستعراضية إلى إقصاء الأفراد القادرين على أن يقدموا على تدخلات أكثر فاعلية، أي الأفراد الذين كان يمكنهم اللجوء إلى غير وسائل الإعلام، للتأثير في الشركات والحكومات.

أظهر استمرار الطرائق نفسها لهذا النمط من الشخصية في محاولة إنقاذ العالم وبالطرائق ذاتها الحماسية وغير المواجهة في الأساس، أنه كارثي. يمكن رد فشل جماعات حماية البيئة، في أوائل القرن الحادي والعشرين، في وضع حد لاستخراج شركات النفط لكل من النفط والغاز من خلال عمليات ذات أضرار كبرى من، قبيل تدوير قار الرمل، إلى تقليد يتمثل بانعدام الفاعلية السياسية الذي يرتكبه هذا النمط من الشخصية. إن تحدي الحفاظ على البيئة هو تحد أخطر كثيراً، وأكثر جذرية، مما يستطيع متجنبو الصراع الاستعراضيون القيام به.

كما يمكن لطرائق تجنب الصراع المستعملة من قبل الأشخاص أصحاب هذه التوجه أن تُحَرِّف إدراك المشكلات والقضايا الاجتماعية. على سبيل المثال، تُعرَّف محنة الأطفال في

البلدان النامية إجرائياً بأنها مسألة تنظيم أعمال الإغاثة ورعاية الأطفال باحتضانهم من جانب أُسَر في الغرب. وبينما يمكن لهذا التدخل أن يحسِّن معاناة بعض الناس، إلا أنه يترك أسباب المشكلة (من قبيل تنظيم النسل) بلا علاج، الأمر الذي يؤدي إلى المزيد من إزاحة القضايا الفعلية من المشهد الفكري.

ونظراً إلى المهارات المسرحية ومهارات العلاقات الشخصية التي يمتلكها الأفراد المنتمون إلى هذا النمط، فإنهم يستطيعون تحقيق النجاح بسهولة في الانتخابات ويُمكنهم الوصول إلى مواقع السلطة. تبرز المشكلة عندما يحتل أشخاص من هذا القبيل موقع السلطة السياسية، إذ إنهم لا يدرون ماذا يفعلون بمناصبهم السياسية الجديدة. يمكن لافتقارهم إلى منظومة اعتقاد متكاملة، وضعف أناهم، أن يجر إلى الكوارث. فهم عاجزون عن اتخاذ المواقف الجذرية، ويمكن أن يتعرضوا للتهويل من قبل جماعات الضغط والمتحالفين، وغالباً ما يفشلون في الاحتياط للأزمات. تبين شخصية الرئيس الأمريكي وودرو ولسون كما وصفها كل من وليم بوليت، سفير أمريكا في النمسا، وسيغموند فرويد(٤) جيداً حالة نمط تجنب الصراع الذي احتل منصباً سياسياً رفيعاً. فخلال مفاوضات معاهدة فرساي(*) فشل ولسون على طول الخط في ممارسة ما يكفي من الضغط على كل من إنكلترا وفرنسا للتخفيف من الشروط العقابية التي فرضت على ألمانيا، وهي الشروط التي مهدت السبيل لنشوب الحرب العالمية الثانية، وذلك بالرغم من فصاحته وكلامه المثالي.

يتمثل مظهر خطير آخر من الشخصية المتجنبة للصراع بإمكان أن يصبح جزءاً من جدلية تنظيم الشخصية التي اقترحها إريك فروم(٥). لقد جادل بأن المؤسسات العامة تشجع بتأثير نوع من روح العصر السياسية ـ الاجتماعية على استخدام بعض الأفراد ذوي توجهات شخصية معينة، وأن هؤلاء الأفراد يسعون بدورهم لاستخدام أفراد آخرين من ذوي التوجه الشخصي المشابه لتوجههم. يعني ذلك، في حالة متجنبي الصراع استخدام أشخاص لن يتسببوا بالاضطراب. وكنتيجة لهذا التوظيف الانتقائي، يمكن لمتجنبي الصراع أن يفوقوا عدداً الأنماط المواجهة ضمن منظمة ما، ويؤثرون بذلك في المرجعية المعيارية والمقاربات بطريقة نوعية. بهذه الطريقة، قد تدافع بعض الأحزاب السياسية عن بعض الشعارات المعيارية والأيديولوجية ذات الجاذبية الخاصة لنمط تجنُّب الصراع، وفي اجتذاب أفراد من هذه الذهنية، وبالتالي يعزز الحزب المتجنب للصراع من هويته.

---

(٤) William Bullit and Sigmund Freud, *Thomas Woodrow Wilson: A Psychological Study* (New York: Avon, 1968) (Original work published 1920).

(*) معاهدة فرساي هي تلك المعاهدة التي فُرضت من قبل الحلفاء على ألمانيا بعد هزيمتها في الحرب العالمية الأولى وكانت ذات شروط مجحفة جداً (المترجم).

(٥) Erich Fromm, *The Sane Society* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1955).

خلاصة القول، يمكن للشخصية المتجنبة الصراع أن تفاقم عملية الانهيار الثقافي، التي تم وصفها في الفصل السابق. ويمكن للمزج ما بين الأنا الضعيف بتكوينه وبين الالتزام الهزيل بالتفكير الأيديولوجي المجرد الإسهام في الروح الانهزامية والاستسلام غير المشروط للاعتبارات النفعية. يبدو أنه في الغرب، الواقع تحت تأثير العولمة، توجد زيادة في الطلب على هذا النمط من الشخصية في المنظمات الحكومية. هناك بحث نشط عن صفات المتجنب للصراع لأنه يعزز الإذعان وتجنب السلوكات المشاغبة التي قد تهدد مصالح الجماعات المسيطرة.

أما في البلدان العربية، فلم يصبح التوظيف الانتقائي لمتجنبي الصراع ممأسساً بعد. في الحقيقة، ونظراً إلى الطبيعة الفظة والخطرة أحياناً المميزة للهيئات السياسية العربية، لا يمكن لهذا النمط من الشخصية، أن يبرز إلى الصدارة من تلقاء ذاته. وبالتالي، لا ينبع الخطر بالنسبة إلى المجتمعات العربية من وجود متجنبي الصراع. وإنما يبدو أن الآثار الماحقة المهددة لهذه البلدان العربية تنتج من تأثير نمط آخر من الشخصية وهو: نمط الشخصية الميالة إلى التصالح.

ثانياً: النزعة التصالحية في حل الصراع كمتلازمة شخصية مُعمّمة

في الدراسة ذاتها[٦] عُدّت النزعة التصالحية في حل الصراع أساساً بمنزلة شكل ملطف من تجنب الصراع، ولكن من خلال ديناميات تكيف مختلفة كما تفرضها عملية التصالح. أشارت درجات متطوعي العدالة الجنائية على مقياس حل الصراع أنها كانت في الوسط ما بين متجنبي الصراع (وهم متطوعو الخدمة الاجتماعية) وبين الجمهور العام. وبما أن عينية التصالحيين في حل الصراع كانت صغيرة نسبياً، ونظراً إلى اهتمامي الشديد في ذلك الوقت بمتلازمة تجنب الصراع (حيث كان الكتاب الناتج من هذه الدراسة مكرساً عملياً لتحديد متلازمة تجنب الصراع وآثاره المدمرة اجتماعياً)، فلم تجرِ أي محاولة لتطوير تيبولوجية ممكنة قائمة على النزعة التصالحية في حل الصراع. ولكن مع التحولات العالمية التي قامت منذ ذلك الحين قد يبدو حالياً من الملائم تطوير تيبولوجية من هذا القبيل.

يبدو أنه، منذ التسعينيات، برزت حاجة متزايدة للتفاوض والتصالح على كل المستويات السياسية كجواب عن الحاجة المتنامية للاستقرار في عالم متزايد الاعتماد المتبادل بين مكوناته. أدى تزايد عدد الأدوار التي تتطلب حل الصراع إلى تزايد الطلب على الأفراد القادرين على التكيف النفسي لهذا النوع من الأدوار. وكما تم وصفه في حالة تجنُّب الصراع، يمكن للمنظومة السياسية الإدارية أن تجني ثمار امتيازات امتلاك تصالحيين في الصراع في مواقع السلطة.

(٦) Abdennur, *The Conflict Resolution Syndrome: Volunteerism, Violence and Beyond.*

ولكن، ما يمكن أن يشكل امتيازاً لمنظومة سياسية أو لوكالة سياسية من نوع ما، قد لا يكون مفيداً للمجتمع بأكمله أو لنوعية الحياة الثقافية.

لقد فوجئت في ما يتجاوز الطلبات المعاصرة على هذا النمط من الشخصية، بمقدار تآلفه مع خصائص بنية المركنتيلية التقليدية التي تعتمد بقوة على التسوية وعقد الصفقات في أنشطتها السياسية والتجارية. يبيح نمط الشخصية التصالحي هذا في حل الصراعات، وما يحمله من احتمالات تدمير كامنة على المستويات الثقافية والاجتماعية، المزيد من الفحص الشامل لدوره الممكن في التقهقر الثقافي العربي وانهياراته. يمثل ما يأتي وصفاً تحليلياً للخصائص المتلازمة مع هذا النمط من الشخصية والمدعومة مع معطياتي البحثية التي تذهب إلى أن النماذج الثلاثة الأساسية من التكيف للصراع، أي كل من «المواجهة، والنزعة التصالحية، وتجنُّب الصراع» تُكوِّن متغيرات شخصية مستقرة ومعممة.

١ ـ **يمتلك التصالحيون في حل الصراع أسلوباً إمبيريقياً سائداً:** يركز الأسلوب الإمبيريقي على ما يأتي: (أ) أهداف كمية وملموسة؛ (ب) التحقيق المباشر للنتائج. ويندرج في ذلك أن تكون الأهداف الكبرى المجردة القائمة على المثاليات والقيم المجردة، وأن تكون الأهداف الكبرى التي تمت إلى مصالح الكيانات الاجتماعية الشاملة، والأهداف المعنية بالنتائج بعيدة المدى أن تأتي في مرتبة ثانية بعد الشرطين المبينين أعلاه.

٢ ـ **يسعى التصالحيون في حل الصراع إلى التماهي مع كل من جانبي الصراع:** يشجع هذا التماهي على التعاطف المتفهم والنزعة التفاوضية.

٣ ـ **يهتم التصالحيون في حل الصراع باستخدام الوحدات العينية أو الإجرائية التي يمكن استخدامها في التبادلات التفاوضية:** قد تكون الوحدات من قبيل المال، والأعمال ذات الأجر، والأرض، والحصول على امتيازات ذات أهمية حيوية لنجاح التفاوض.

٤ ـ **يبدي التصالحيون في حل الصراع التزاماً ضمنياً بالفكرة القائلة بأن العدالة هي شكل من أشكال التسوية بين كلا الموقفين:** يتمسكون بالرأي القائل بأن الحل النهائي للصراع يجب أن يتضمن تنازلات من كلا الطرفين، وذلك بصرف النظر عن مقدار هذه التنازلات. يتضمن توزيع العدالة هذا عدم وجود موقف صحيح أو خاطئ. وإنما وجود تسويات مقبولة. بينما تعتمد المواقف القطعية في الصح والخطأ، والحقيقي والزائف على الالتزام بالمعايير أو القيم المجردة. التصالحيون في حل الصراع هم أكثر عينية، على المستوى الإجرائي، من متجنبي الصراع. وبينما يلجأ الأخيرون إلى مفاهيم عالية التجريد من مثل الحرية، والمساواة، والحب (ويتخلون عنها من ثم لمصلحة الخيارات العينية عندما يقعون تحت الضغوط، إذ إن هذه المفاهيم لا تشكل بالنسبة إليهم جزءاً متكاملاً من منظومة اعتقاد)، بينما يتبنى التصالحيون في

حل الصراع مفاهيم مجردة فضفاضة، وهم إن فعلوا يستعملون هذه المفاهيم بشكلها الإجرائي وحده. وإذا استعمل التصالحيون في حل الصراع مفاهيم مجردة من قبيل السلام، والعدالة، والتسامح، فإنهم يستخدمونها بمثل كليشيهات أداتية لتغطية مخططات إجرائية، عوضاً من استخدامها كعناصر عقائدية.

٥ ـ يتمسك التصالحيون في حل الصراع بالتفاوض كطريقة مفضلة في حل الصراع: يتضمن أسلوب التفاوض المفضل الاتصال وجهاً لوجه حول طاولات التفاوض أو اجتماعات غير رسمية. يتضمن التواصل المباشر مع الأشخاص الممثلين للرؤى أو المصالح المعارضة مستوى من المواجهة، إلا أن مواجهة الشخص قد لا تكون الوسيلة الأنجع للتعامل مع القضية حتى إنها قد تشكل سبيلاً لتجنب القضية[٧]. أكثر من ذلك يتعرض التفاوض المباشر والتفاعل الشخصي مع ممثلي الأطراف المعارضة لخطر تشويش مستويين من التحليل هما: مستوى العلاقات الشخصية والمستوى السياسي ـ الاجتماعي. على سبيل المثال، يمكن للأفراد الآتين من بلدين منخرطين في صراع سياسي جدي (من قبيل النزاعات الحدودية، والاحتلال، والحروب) أن يتفاعلوا ودياً في بعض المواقف الاجتماعية المحايدة، من مثل المصافحة، والتآلف الاجتماعي، والعناق، وحتى الرقص معاً. على أن هذا التفاعل الودي على المستوى الشخصي، لا علاقة له مع الصراع السياسي الفعلي موضع البحث. غالباً ما يرمي استعمال المستوى المصغر من التفاعل بين الأشخاص إلى التأثير في مستوى الصراعات السياسية الاجتماعية لأغراض التلاعب بما فيها خداع الذات. يتضمن هذا الخلط الإبقاء الضمني على افتراضين مغلوطين: (١) يتمثل **أولهما** بأن التقنيات ذاتها المستعملة لخلق انسجام ما بين شخصي (من قبيل، الحوار) يمكن استعمالها كذلك في ترسيخ السلام بين الكيانات الوطنية؛ و(٢) ويتمثل **ثانيهما** بأن الممثلَين المتفاعلَين بود قد «تجاوزا» الكيانين الجماعيين اللذين في حالة صراع؛ إذ أمسيا الآن جماعة متفوقة أخلاقياً ومتيمة بالتفاهم والسلام.

يميز بشارة في هذا المنحى ما بين الحوار والتفاوض[٨]. يقوم الحوار بين الأفراد ويتعامل مع تبادل وجهات نظر فردية مستقلة تتعلق بقضايا فكرية أو دينية. أما التفاوض فيقوم عندما ينخرط أفراد يمثلون جماعات، أو مؤسسات، أو بلداناً في تفاعل منظم وموجَّه لمصلحة من يمثلونهم. يمكن أن يؤدي تداخل هذين الدورين، وخصوصاً إذا تم من قبل الناشطين أنفسهم، إلى تشويش الأدوار والتعرض لخطر التلاعب.

---

(٧) للاطلاع على المزيد من مواجهة الشخص بغية تجنب مواجهة القضية، انظر: Alexander Abdennur, *Camouflaged Aggression: The Hidden Threat to Individuals and Organizations* (Calgary, AB: Detselig, 2000), chap. 6.

(٨) عزمي بشارة، **فلسطين وثقافة الحرية** (السويداء، سورية: أبواب للدراسات والنشر، ٢٠١٠).

في التقليد العربي البدوي، غالباً ما تسبق المصالحة بين قبيلتين متحاربتين قيام قيادتي القبيلتين وبعض أعضاء كل منهما بتناول الطعام معاً. تقاسم «الخبز والملح» أو الزاد يطلق طوراً من الود والثقة بدلاً من الصراع ما بين القيادتين، ومن خلال التماهي مع قادتهم سوف تتعزز درجة من الثقة ما بين بقية أعضاء القبيلتين الذين لم يحضروا مأدبة الطعام. تنجح مصالحات كهذه القائمة على أساس شخصي، لأن جمهور الكيانين الاجتماعيين المعنيين صغير جداً، ولأن قضايا النزاع هي صغيرة وملموسة بدورها، من قبيل النزاع على حدود مرعى كل منهما، أو من قبيل دفع فدية الدم لمن قتلوا على يد أعضاء القبيلة الأخرى. يمكن أن يمتد هذا التقليد من باب الخطأ كي يشمل حل الصراعات العربية المعاصرة، حيث يكون مدى الصراع كبيراً وذا مترتبات ثقافية وتاريخية بعيدة المدى. ينتج من إعادة إحياء تقليد حل الصراع المشخصن المعمول به في اللاوعي العربي الجماعي كي يشمل الصراعات السياسية الراهنة، في خلط لمستويي التحليل المبيَّن أعلاه: أي الخلط ما بين مستوى العلاقات الشخصية والمستوى السياسي الاجتماعي، أو الخلط ما بين الحوار والتفاوض.

كما تجدر الإشارة هنا إلى أن التفاوض بحد ذاته هو وسيلة آمنة وأن التوجه المنتظم لاختيار التفاوض يكشف عن نزعة قوية نسبياً لتجنب الصراع. ويمكن أن نذهب كذلك إلى القول بأنه عندما يمارَس ضغط من قبل فريق مسيطر في الصراع، ينزع الفريق التصالحي إلى التراجع الحاد عن الالتزام بالإنصاف، والتحول إلى تغليب التأقلم مع رغبات الفريق الأقوى. قد يعود هذا التراجع تحت التهويل إلى افتقار الطرف التصالحي في حل الصراع إلى الالتزام بالمبادئ المجردة. في الواقع، قد يفسر عدم المناعة في وجه التهديد، سبب إقدام بعض السياسيين العرب في محاولتهم للتوفيق ما بين الضغوط الخارجية وبين حاجات سيادتهم الوطنية، على الرضوخ مع تقديم الاعتذار والتنازلات للقوة الأجنبية. إذ عندما تصبح المبادئ المجردة مهمشة في عملية التفاوض يمهد السبيل أمام الطرف الأضعف لتقديم تنازلات باهظة.

٦ ـ ينزع المتصالحون في حل الصراع إلى تحويل القضايا إجرائياً إلى مشكلات: تشكل هذه النزعة أخطر تنوعات خصائص التصالحيين وأكثرها إشكالية، إذ يتضمن طرح التناقضات والصراعات كمشكلات اعتماد مقاربة إيبيستمولوجية نوعية. فإذا طُبقت المقاربة بصيغة المشكلة بشكل غير ملائم، يمكن أن تكون مضللة ومتحيزة إلى حد مفرط، إذ تتضمن الصياغة المفهومية لشيء ما بمنزلة مشكلة التزاماً إيبيستمولوجياً خاصاً يفرض المترتبات التالية:

أ ـ تقتضي الصياغة المفهومية للمشكلة **منظومة مغلقة**، حيث تكون المتغيرات معروفة أو يمكن تبيانها، في مقابل المنظومة المفتوحة (من قبيل المؤسسات الاجتماعية) حيث لا يمكن تبيان كل المتغيرات ولا تفاعلها بشكل كامل. فالآلة هي منظومة مغلقة في هذا المجال وأي

خلل وظيفي في المنظومة يمكن تحديده وإصلاحه، وهو ما يؤدي إلى حل المشكلة. كما تتضمن المشكلات الإدارية، والمالية، والصحية منظومات مغلقة وقابلة للإحاطة بها، وهو ما يتيح تحديد «الخلل الوظيفي» وإصلاحه.

ب ـ تتضمن الصياغة المفهومية للمشكلة **حالة مسبقة من النشاط الوظيفي السوي** توقفت عن النشاط، وهو ما يمكن التدخل أن «يصلحه» ويعيد العمليات إلى حالتها السابقة من النشاط الوظيفي السوي. فعندما يتم إصلاح مشكلة ما في السيارة، فإنها تعود إلى حالتها الوظيفية السليمة.

ج ـ تنزع الصياغة المفهومية للمشكلة إلى خلق **إجماع مباشر على الحاجة إلى التدخل** من خلال «عمل شيء ما بصدد المشكلة»، إذ يوافق الكل على وجود إصلاح تسرب الماء من السقف أو إصلاح خلل في عمل السيارة. إلا أن سرعة التوافق على التدخل، في المنظومات الاجتماعية المعقدة، قد تحط من أهمية خيار «عدم عمل أي شيء» (إبقاء الأمور على حالها) بصدد المشكلة، وخصوصاً عندما تكون التدخلات المتاحة قليلة الفائدة، أو عندما يكون من الأفضل ترك المشكلة من دون تدخل وعلاج، أو عندما يحمل التدخل خطر التسبب بآثار ضارة رغم حسن النيات. يتماشى الاستعداد للتعامل مع أي فعل إيجابي (عمل شيء) كأمر مفيد تحت أي ظرف مع المفهوم النفعي للصالح العام بوصفه تقدمياً وتراكمياً. إلا أن هذا المفهوم يذهب ضد التحولات الجدلية في التغير الكمي الذي يتضمنه قول سانت أوغسطين المأثور، «أنا أفضل الشر الكبير على الخير الصغير».

د ـ تخلق الصياغة المفهومية للمشكلة إلحاح سرعة التدخل، إذ كلما بَكَّرْت في «حل المشكلة» كان ذلك أفضل. ينزع هذا الإلحاح إلى استدعاء تدخل الأطراف الذين يفتقرون إلى أي تفويض، أو أي مسؤولية، أو حتى أي سلطة للتدخل. تنزع الأسئلة من قبيل، «من طلب منك تحليلك لحل المشكلة؟» أو «من خوَّلك حل المشكلة؟»، أو «لماذا أنت متحمس لحل المشكلة؟» إلى التجاهل والقمع. يمهد قمع هذه الأسئلة الأساسية السبيل للتصدي الذاتي ذي الطابع الاطرائي النرجسي لحل المشكلة. في حالة الصراع السياسي، يعطي صاحب حل المشكلة التصالحي لذاته تفويضاً تاريخياً «لحل المشكلة» ويستعمل إلحاح الضرورة وإضفاء العملانية على الصراع بغية التقليل من أهمية المترتبات بعيدة المدى لهذه المهمة.

هـ ـ تدعو الصياغة المفهومية للمشكلة إلى تجذير المستوى العيني، فإذا أردت أن تصلح شيئاً من الأفيَد إصلاحه بشكل دائم بدلاً من الاستمرار في إصلاحه. غالباً ما يطلب السياسيون العرب «تسوية دائمة، وعادلة، وشاملة».

يمكن القول على صعيد النقد، إن الصراعات والتناقضات التي تحدث بين منظومات معقدة ومفتوحة لا يجوز اختزالها ضمن حدود مصطلح «المشكلة» بينما مصطلحات «القضية»، و«الظاهرة»، و«التناقض» و«النضال»، و«الوضعيات الإشكالية»، و«صراع وجهات النظر»، و«الصراع الثقافي» هي توصيفات أكثر ملاءمة لبعض التناقضات من مصطلح «المشكلة». على سبيل المثال، إن الصراع العربي ـ الإسرائيلي هو قضية معقدة تتضمن صراعات على المستويات الوطنية، والدينية، والتراب الوطني، والاقتصادية، واللسانية، والأيديولوجية.

لا ينطبق أي من الافتراضات الخمسة السابقة الخاصة بالصياغة المفهومية للمشكلة على هذا الصراع العربي ـ الإسرائيلي. يستخدم تعريف «المشكلة» إيبيستمولوجية اختزالية ضمنية ترمي إلى إنجاز إلغاء التجريد والترميز (أي التعيين) الضروري للحل. في المقابل، سوف يعزز الاعتبار المجرد والشامل للصراع العربي ـ الإسرائيلي كلاً من الموضوعية والأمانة. يشكل نمط الشخصية التصالحية في حل الصراع البطل الدائم على صعيد الصياغة العملانية للقضايا. إنه جزار القضايا، أو محوِّل القضايا بامتياز إلى مشكلات.

٧ ـ يمكن أن يتحوَّل نزوع التصالحي لحل الصراع إلى حاجة وسواسية قهرية: يطوِّر التصالحي في حل الصراع تدريجياً إلحاحاً وسواسياً قهرياً لحل كل الصراعات الحاضرة على مستوى وعيه أو التخفيف من حدتها. يبدو أن عملية التوسط التي تجمع الأفراد الممثلين لمواقف متعارضة تمنح المصالح وحتى الجمهور المشاهد إفصاحاً عاطفياً ممتعاً بعض الشيء؛ فعندما يتصافح، مثلاً، فردان خصمان ـ أو أفراد يمثلون جماعتين متعارضتين ـ أو يتعانقان، يبدو أن نمطاً من الإفصاح العاطفي يسيطر على جمهور الحضور. قد يكون لهذا الإفصاح، من وجهة نظر التحليل النفسي، أصول ليبيدوية(*) تعادل نوعاً من «التصالح الصراعي المصطبغ باللذة الجنسية». قد يكون من الهام في هذا المجال تحذير الأفراد الميّالين للمواجهة من الوقوع تحت إغراء هذه «الجنسانية» ما دون الحسية الغامضة. سماح المرء لذاته بالاستمتاع بمشهد قائدين عربيين يملكان أجندات متعارضة بالقيام بعناق تصالحي يعادل المشاركة في شكل من السلوك الجنسي الخفي، هو، في نظري، أكثر سوءاً من أشكال الشذوذ الجنسي المشتعل. وبالتالي يبدو أن الوساطة ما بين فريقين متصارعين تحمل معها استيقاظ حالة ليبيدوية ـ عاطفية، وتعبيراً ممتعاً قد يدفع إلى تشبث هؤلاء الأشخاص بحلول الصراع التصالحية.

٨ ـ غالباً ما يخرب التصالحي تَفَصُّح العملية الجدلية: إنه يتبنى دور المتنافس أو المتحدي، وينخرط في الآن عينه في البحث عن صفقة تصالحية. في العملية الجدلية الفعلية،

(*) الليبيدو (Libido) يعني في الأصل شهوة أو رغبة، وهو نوع من الطاقة الجنسية القابلة للتحول من موضوع إلى آخر. اتسعت فكرة الليبيدو عند يونغ كي تدل على الطاقة النفسية عموماً والماثلة في كل ما هو شهوة لشيء ما (المترجم).

يولِّد الطرفان المتعارضان الصراع. ويتطور نوع من التوليف نتيجة لقيام كل طرف بالتعبير عن الصراع وتجسيده، أو كنتيجة لتدخل طرف ثالث بعد التفصح الأصيل للصراع. ينخرط بعض القادة السياسيين العرب في تحديات وحروب لفظية معلَنة بينما هم في الآن عينه يناورون من أجل صفقة تصالح مضمرة. أمثال هؤلاء القادة غير جديرين بالقيام بثورة حقيقية أو القيام بنضال مبدئي مديد، وبالتالي فهم يحطون من قدر حالة الحرب وحالة السلم. دفع هؤلاء القادة صنّاع الصفقات أحد المفكرين السياسيين قائد أحد الأحزاب إلى الاستجابة لحربهم الزائفة من خلال الإعلان بأن «سياسة حزبه في الحرب هي القتال».

٩ ـ يشكل عقد الصفقات الهدف النهائي الكبير الذي تنخرط فيه كل ملامح نمط الشخصية ذات النزعة التصالحية في حل الصراع: تشكل الصفقة منتهى أنشطة التسوية والتفاوض والإنجاز المستعمل لتسويغ التفاوض كنمط من التدخل. أما في السياسة، فتشكل الصفقة تفاهماً بين فريقين ضمن سياق محدد، ومع شروط ملموسة ومترجمة إجرائياً. هناك حدان كبيران للصفقة: (١) إنها خاصة بوضعية محدودة، ويمكنها تجاهل السياق الأكبر أو يمكن أن تجري على حساب سياق أكبر؛ (٢) كما إنها غالباً ما تكون مؤقتة نظراً إلى توقفها على شروط عملية متغيرة على الدوام. وبالتالي، يشكل إجراء صفقة منظوراً مستمراً يتدخل فيه الوعي بشكل كلي مع عمليات عينية ويتجاهل بالتالي أبعاد الصراع المجردة. يمكن أن تصبح الصفقات هدفاً بحد ذاته مدفوعاً بحاجات نمط الشخصية التصالحية الوسواسية في حل الصراع. وهكذا يمكن أن تصبح أساليب شخصية السياسيين استراتيجيات سياسية.

خلاصة القول، يشكل التصالح الصراعي متغيراً شخصياً راسخاً يحكم تكيُّفاً خاصاً للصراع ويبني طاقماً متماسكاً من السمات ذات الصلة أو متلازمة تنظيم الشخصية التالي: إنه يمتلك أو هي تمتلك أسلوباً إيبيستمياً إمبيريقياً، وهو ينزع إلى تفهُّم الطرفين المتخاصمين وعينه على المكاسب التي يمكن تبادلها في التسوية، وهو يفضل التفاوض مع ممثلين شخصيين كطريقة لحل الصراع، ويحول القضايا إلى مشكلات، مستخدماً خمس استراتيجيات يمكن استعمالها للتضليل الإيبيستمولوجي، كما أنه يطور حاجة وسواسية لحل أي صراع، وهو يخرب تجلي العملية الجدلية في الممارسات السياسية، ويركز فقط على تثبيت الصفقات. تجدر الملاحظة هنا أن مخطط الشخصية هذا يقع ضمن حدود النشاط الوظيفي الشخصي ولا يتضمن عادة اضطرابات الشخصية الشديدة، من مثل الشخصية السيكوباتية، الملائمة جيداً للتلاعب. يمكن لنمط الشخصية هذا أن يوجد ويعبر عن نفسه بشكل صارخ أو خفي ضمن جل التوجهات السياسية والدينية وعلى نطاق كل مستويات التعليم. إلا أن المعرفة غير المتمكنة يمكن أن تجعل الأشخاص أكثر عرضة للوقوع ضحية التلاعب من خلال تبني استراتيجيات مصالحة تعرضهم للخطر.

وعلى العكس من نمط الشخصية المتجنبة للصراع، التي تطلق شعارات تدخّل تُضْفي عليها مسحة «روحانية»، فإن التصالحي في حل الصراع يميل أكثر إلى أن يكون عينياً ونفعياً. تُعَرِّض النزعة السيئة لدى القائد السياسي صاحب الشخصية التصالحية في حل الصراع جراء الصفقات إلى الوقوع في فخاخ المؤامرات الأجنبية، والخدع، والرشى التي يمكن أن تضلله وتدفعه إلى خيانة مصالح بلده. غالباً ما يُفْصِح السياسي التصالحي في حل الصراع عن نزعة للحصول على رضى الأطراف المسيطرة والإعجاب بالقيم التي يتمسكون بها. إلا أن التصالحي في حل الصراع، وعلى النقيض من السياسي المتجنب الصراع الذي يتجنب العنف، يظل مع ذلك مستعداً للقضاء على معارضيه الداخليين، مع أنه قد يتصرف بشكل رضوخي لقوة أجنبية أقوى منه.

فوق ذلك، يمكن لفهم هذه المتلازمة أن تسهم في شح التفسيرات السببية؛ إذ غالباً ما تنتشر التفسيرات العربية لسلوك بعض السياسيين المُصالح والاسترضائي في كل الاتجاهات طولاً وعرضاً. تستقصي التفسيرات العربية على وجه الخصوص ما يأتي: تلقّي الرشى من القوى الأجنبية، والحاجة إلى حماية السلامة والملكية، والطمع المالي، والمصالح العائلية، ومساءلة مدى صدق انتماء الشخص الديني (من قبيل، إنه ليس مسلماً حقيقياً)، والاستقصاءات السلالية التي قد تشير، على سبيل المثال، إلى أن أسلاف الفرد كانوا بالأصل يهوداً أو إيرانيين، وأنه يدعي العروبة. إلا أنه يمكن، في العديد من الحالات، أن تُفسِّر الشخصية التصالحية في حل الصراع السلوك الاسترضائي موضع البحث من دون اللجوء إلى عوامل متكلفة بعيدة الاحتمال، وهو ما يحقق الاقتصاد في الاستقصاءات السببية والملامات.

تتمثل النقطة النهائية بأن النمط التصالحي في حل الصراع يشكل تهديداً أخطر للثقافة السياسية العربية، من النمط التجنبي للصراع. يتجاوز هذا التهديد مجرد تبديد التحدي وما يعقبه من تدني الروح المعنوية. يطلق الميل التصالحي في حل النزاع، في الحالة العربية، سقوطاً سريعاً نحو الانهيار على خط الانقسام المجرد/العيني، من خلال تهميش اللجوء إلى المثاليات والمواقف المجردة.

ثالثاً: التجسيدات الفردية للتصالح في حل الصراع

اقترح ماكس فيبر بناء أنماط مثالية للأفراد أو الحالات التي يمكن أن تستعمل في تقدير الحوادث الفعلية[٩]، ولو أنها لا توجد في الواقع. يمكن استعمال تنظيم الشخصية التصالحي

(٩) Max Weber, *The Methodology of Social Sciences* (Glencoe, IL: The Free Press, 1949) (Original work published 1907).

في حل الصراع، الذي ورد وصفه أعلاه، كنمط مثالي لتقدير سلوك حل الصراع لدى القادة السياسيين. واقترح فيبر فوق ذلك أنه بالإمكان تعيين نمط معيّن من الأفراد كأنماط مثالية واستعمالها نماذج مرجعية. كما أن الأفراد المثاليين، تبعاً لفيبر، مفيدون كذلك لفهم عصر ما.

يمكن لقلة من القادة من صنّاع الصفقات البارزين في السياسات العربية الحديثة أن يعدّوا أنماطاً مثالية للتصالحيين في حل الصراع. أظهر بعضهم التزاماً بالبراغماتية والتصالح في حل الصراع إلى حد تفاوضهم على أي شيء، مع أي كان وصولاً إلى تثبيت صفقة ما ـ مع أن صفقات من هذا القبيل تؤدي إلى صراعات سياسية جديدة. يتعرض إجراء صفقات براغماتية إلى خطر التحول من تكتيكات تمتّ إلى قضايا سياسية محدودة إلى استراتيجيات تمس السلامة الوطنية والثقافية. وفوق ذلك، فعندما يتم الابتعاد من القيم والمثاليات المجردة بحيث لا يعود لها أي تأثير في إدراك القضايا السياسية وتأطيرها، يحدث انزلاق نحو النفعية وما يتبعها من تعريض الصالح العام والسيادة الثقافية للخطر. قال فرويد إن شخصية المرء هي قدره. قد يصبح أسلوب قائد سياسي في حل الصراع ممأسساً، مما يؤثر بالتالي في مصير الوطن.

لا بد من التأكيد أن الإشكالية لا تقتصر فقط على أسلوب القائد التصالحي في حل الصراع؛ وإنما يمكن للمشكلة أن تتفاقم من خلال الاستجابة الجماعية لذلك الأسلوب. وكما أشرنا سابقاً، قد تؤدي مقاربة براغماتية في إجراء الصفقات إلى تراكم إنجازات صغيرة تتحول إلى نجاحات ذات أهمية، كما يلاحظ في المجتمعات الأنغلو ـ أمريكية. ولكن في المجتمعات العربية، قد تحفز قيادة تعقد صفقات براغماتية مفرغة من اعتبارات الإيمان العليا النكوص إلى مستوى الاهتمامات الجزئية، والنفعية المركزة حول الذات، والفساد الإداري. هذا الانهيار في نوعية الثقافة هو نتاج ديناميات محور الكل أو لا شيء المميزة للانقسام مجرد/عيني. يتيح فصل الأيديولوجيا عن السياسات لبعض الثقافات التحرك قُدماً أو للازدهار، بينما يشكل في حالة العرب تمهيداً للاندفاع السريع نحو الكارثة.

تحدي التشاؤم السياسي

يشكل التحليل الماركسي الذي يركز على المصالح المادية للجماعات المسيطرة عادة تفسيراً ملائماً (ذي قدرة تنبُّئية عالية) في تفسير السلوك السياسي العام لنظام سياسي معين أو لشركة. إلا أنه، عندما نكون بصدد تفسير جودة التفاعل ضمن المؤسسات السياسية تبرز الحاجة إلى الرجوع إلى تفسير نفس ـ اجتماعي تبعاً لفروم[١٠]، إذ يمكن أن تنطبق العلاقة الجدلية

---

(١٠) Fromm, *The Sane Society.*

[إريك فروم (١٩٠٠ ـ ١٩٨٠) هو فيلسوف ومحلل نفسي يساري ألماني الأصل وأمريكي الإقامة، وهو من رواد مدرسة فرانكفورت، له إسهامات مهمة في التوفيق ما بين الماركسية والتحليل النفسي في تفسير الظواهر الاجتماعية] (المترجم).

التي قال بها ما بين الوظيفة الرسمية وبين أساليب شخصية شاغليها على التصالحيين في حل الصراع، إذ إن تعيين التصالحيين في المناصب العليا في مؤسسة سياسية، يولد تحولاً من الكمية إلى النوعية، وهو ما يؤثر في معايير المؤسسة وتوجهها السياسي. تنزع سيطرة التصالحيين في حل الصراع على المشهد السياسي، في المجتمعات العربية، إلى تشجيع ثقافة الفساد التي تطغى عليها روايات تبادل المنافع، والرشى، التي يمثل فيها المكسب الشخصي الدافع الرئيس للنشاط السياسي. يخلق هذا المنظور المتدني في السلوك السياسي افتراضين مغلوطين وخطرين في الوعي العام: (١) تشكل المصلحة الذاتية النفعية (حب المال وخدمة مصالح الجماعة المسيطرة) قاعدة عامة تصبح صارخة حين يشغل أي فرد، وبدون استثناء، وظيفة عامة؛ (٢) إن الوظيفة العامة تفسد شاغلها، وبالتالي تدفع الناس إلى البحث عن مصالحهم الخاصة وإلى خدمة مصالح أولئك الذين وظفوهم.

يمكن فضح زيف هاتين الفكرتين إلى الحد الذي يجعلهما تصفان فقط الأفراد العاجزين أساساً عن الالتزام بالمبادئ المجردة والغايات المجردة بعيدة المدى، إذ هناك دوماً عدد وازن من الأفراد أصحاب المبادئ الذين لا يستسلمون للفساد. يمكن أن ينخرط الأفراد من هذا النوع في تسوية مشكلات صغرى وصراعات مرتبطة بالمصالح ولكن من دون أن يفقدوا بوصلة الغايات العليا ومصالح المجتمع السامية. وبالتالي، تبرز الحاجة إلى تأكيد حقيقة وجود عدد وازن من الأفراد أصحاب المبادئ، في وعي الجمهور، ممن هم مدفوعون بشكل أصيل لخدمة الصالح العام، وممن لا ينجرفون بسهولة إلى المصلحة الشخصية، ولا هم يسمحون لأنفسهم خيانة مصالح المجتمع لصالح القوة الأجنبية. وحيث إنه يوجد أفراد يتمتعون بالمناعة ضد الفساد، يتمثل التحدي عندها في تحديدهم والعمل على توليهم المناصب السياسية وصولاً إلى منع نمط الشخصية المضاد من تولي المناصب. أما الحفاظ على الفكرة المغلوطة القائلة بأن الفساد يشكل جزءاً لا يتجزأ من الوظيفة السياسية فيمكن أن تؤدي إلى التبخيس الذاتي الجماعي وإلى التشاؤم السياسي. فلنأمل أن يتمكن الثوريون العرب في المستقبل من تحدي كل أولئك الذين ينغمسون في هذا الوعي المغلوط وما يرافقه من روح انهزامية.

قد يكون من المفيد في هذا السياق ملاحظة أن هناك مشكلات أخرى ابتُليت بها القيادة السياسية العربية وهي لا تمتُّ إلى الفساد إلا بشكل غير مباشر. نعني بها تلك النرجسية المرضية والمستويات الأكاديمية الهزيلة. هذه العوامل[١١] مسؤولة عمّا لا يحصى من حالات الفشل بما فيها الفساد الإداري.

---

(١١) انظر الفصلين العاشر والفصل الثاني عشر من هذا الكتاب.

رابعاً: القصور الحَادّ في المواجهة العربية

مالت المواجهة والراديكالية في سلوك الأنظمة العربية السياسي والأحزاب السياسية العلمانية إلى التراجع والأفول منذ أواسط الثمانينيات، إذ لم يعد هناك سوى قلة من المواقف الراديكالية المواجهة ضد الأعداء القوميين أو ضد الغزو الثقافي الغربي، حيث أصبحت التعابير المتكاثرة عن الشك والبغضاء توجه على الأغلب ضد الجماعات المحلية. أما على المستوى الدولي، فمعظم الأوطان ذات الاعتزاز القومي تستجيب بالمواجهة عندما يتم تحديها كما هي حالة إيران ضد الغرب. وعلى العكس من ذلك، غالباً ما تزحف الأنظمة العربية والأحزاب السياسية على بطونها استرضاءً ومهادنة. وفيما عدا جيوب أصولية صغيرة، تمثلت المواقف النمطية للبلدان العربية بأداء دور الضحية والمناداة «بالشرعية الدولية»، والدبلوماسية، ومبادرات السلام، والتفاوض، وعقد الصفقات. دفع قصور المواجهة في الأنظمة السياسية العربية الشباب المثالي إلى الإعجاب بالجماعات الأصولية المتطرفة.

يمكن رد هذا القصور الحرج في المواجهة، على المستوى الاستراتيجي، إلى حد بعيد إلى غلبة التصالحيين في حل الصراعات في السياسات العربية. هناك أربعة عوامل رئيسية قد تكون مسؤولة عن دفع التصالحيين إلى موقع الصدارة: (١) التقليد القبلي في التسوية التصالحية للنزاعات؛ (٢) تقليد الأعمال المركنتيلية الصغيرة ومبيعات البازار القائمة على المجادلة والمساواة في الأسعار؛ (٣) توظيف الأنظمة العربية التصالحيين في حل الصراعات لتجنب الصراع في الوظائف الإدارية. ترمي هذه الاستراتيجية، المسماة من قبل المفكرين العرب «تعويم الحثالة»، لضمان الخضوع للنظام الحاكم؛ و(٤) ترقية المسار المهني السياسي للتصالحيين في حل الصراع من خلال تدخل القوى الكبرى. من خلال التدقيق في هذا الأمر، يتضح لنا مدى رسوخ نمط الشخصية هذا في السياسات العربية ومدى الآثار المدمرة لمقارباته وإيبيستمولوجيته على الثقافة السياسية. حدد بشارة، في كتابه بعنوان **أن تكون عربياً في أيامنا** التفكير الفاشل والاستراتيجيات السياسية الفاشلة التي وقعت فيها الأنظمة العربية والأحزاب السياسية[١٢]. استخلص تحليله العميق للانهيارات السياسية بوضوح سبباً أساسياً يقف وراءها: إنه التخلي العربي عن النضال التحريري المواجه، واعتماد استراتيجيات تجنب الصراع والحلول التصالحية للصراع. ولقدد حدد، فيما يتجاوز تبيانه الثاقب لحالات فشل الاستراتيجيات العربية، بعض المصطلحات والأفكار التي نحتتها السياسيات الرسمية العربية بغية دعم مقارباتها التصالحية من مثل: «الشرعية الدولية»، و«الرأي العام الدولي»، و«السلام كهدف استراتيجي»، و«الشركاء في السلام» و«الواقعية»، و«تقديم إطلاق سراح السجناء من قبل العدو على أنه إنجاز تحريري»،

---

(١٢) عزمي بشارة، **أن تكون عربياً في أيامنا** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩).

و«وصف المفاوضات بين الفلسطينيين وإسرائيل وكأنها بين فريقين متساويين يضم كل منهما متطرفين ومعتدلين، و«تحصيل الخبرة في السياسات الأمريكية والإسرائيلية وتقديمها كمعرفة مناضلة»، والخلط ما بين معنى الحوار (الذي يقوم بين أفراد) ومعنى التفاوض الذي يجري عندما يمثل الأفراد أطرافاً سياسية. يرى بشارة أن هذه المصطلحات والأفكار تشكل «تعبيراً عن الخيبة والانهزامية العربية». صرح أحد أصدقائي المنغمس في السياسات العربية ومفرداتها أن هناك كلمتين يراهما تدعوان للاشمئزاز بدرجة عالية وهما: كلمة **السلام** وكلمة **الحل**. كلتا الكلمتين تمتّان فعلياً إلى إيبيستمولوجية المشكلة. أود أن أشير في هذا السياق إلى أن شعار «السلام هدف استراتيجي» يحمل المغالطة المعرفية ذاتها التي نعثر عليها في الفكرة القائلة بأن «الإنسان ينشد السعادة». بينما الإنسان يسعى لتحقيق الذات ويكافح في سبيل تحقيق غايات كبرى؛ أما السلام والسعادة فغالباً ما تكونان نتاج أفعاله الهادفة. ويمكن إضافة مغالطة هادفة ثالثة، تتمثل بالقول: «إن هدف الإنسان هو البقاء (Survival)». تتجاهل هذه الفكرة الداروينية كون الإنسان يفرض كذلك شروطه على البقاء.

أود أن أضيف إلى عرض بشارة القائمةَ التصالحيةَ البروز المستجدَّ للشعار القديم القائل: «أحمل البندقية في يد وغصن الزيتون في اليد الأخرى»، كما ترفعه بعض الجماعات الفلسطينية. يتمثل الموقف الكامن وراء هذا الشعار بالمساواة ما بين استراتيجية الكفاح المسلح وبين عقد الصفقات. إلا أنه إذا كان المرء ينوي استعمال السلاح بفاعلية، فإن حمل غصن الزيتون يمثل معوقاً للكفاح المسلح. كما تدل هذه الرمزية أيضاً على استراتيجية معينة في استعمال العنف المسيَّس الذي يتجلى غالباً في المشهد العربي. إنها استراتيجية **المناورة**، حيث يرمي فعل العنف إلى ممارسة الضغط غير المباشر على الأطراف السياسية المعنية للقبول بتنازلات محدودة (من مثل حث الولايات المتحدة للضغط على إسرائيل) بدلاً من قتال الخصم الفعلي مباشرة. يرى بشارة أن تنظيم الكفاح الفلسطيني المسلح «يرمي أساساً إلى الإزعاج والإرباك لا إلى تحقيق النصر، بحيث يجعل الطرف الآخر يتيقن بأن محرك هذا الإزعاج قادر أيضاً على إيقافه... وبالتالي فالأمر لا يحتاج إلى كفاح مسلح منظم وطويل المدى، وإنما هو يحتاج إلى بعض العمليات فقط»[١٣]. ترمي استراتيجية المناورة إلى إضعاف الكفاح المسلح والسماح للعدو عملياً بالاستفادة من هذا العدوان الموجه ضده. لا يقتصر فشل هذا النمط العشوائي من العدوان على العجز عن كسر شوكة أنشطة العدو بشكل بيِّن، وإنما هو يمده بالتهديد الذي يمكنه توظيفه في خدمة تعزيز تضامنه الداخلي وكسب التعاطف والدعم الخارجيين.

---

(١٣) بشارة، **فلسطين وثقافة الحرية**، ص ١٨٢.

أصبحت على وعي لفكرة تم التعبير عنها مؤخراً كرد فعل على الصراع الطائفي الدامي والتفتيتي الاجتماعي في كل من العراق وسورية. يتخذ رد الفعل «المتعقل» على العنف الطائفي شكل التوق إلى قيم التسامح، والإشادة بفضائل التوافقات الليبرالية، والدعوات إلى خيرات «السلام». يشكل رد الفعل هذا عملياً نوعاً من التفكير الذي يرى أن البديل من هذا القتال غير الملائم هو غياب القتال، بدل البحث عن استراتيجية قتال أكثر تلاؤماً. يُستعمل رد الفعل المجتزأ هذا للحط من شأن دعم الاستراتيجيات الناجحة التي نحن بأمسّ الحاجة لها.

١ ـ العقلانية لا تعني التسوية

يتمثل أحد أخطر أوجه هذا الاتصال المخيِّب للآمال، في نظري، بالمساواة ما بين العقلانية وبين المصادقة على التصالح، والوساطة، والتسوية. هذه المعادلة مغلوطة إيبيستمولوجياً. الأسلوب الإيبيستمولوجي العقلاني قطعي ويتنافر مع التسوية. إلا أن الأسلوب الإيبيستمولوجي العقلاني ليس متصلباً. بل هو منفتح على الإقناع وعلى المعلومات الجديدة التي يمكنها، إذا ما تم اعتمادها، تغيير الموقف الأصلي. على أن الاعتبارات العملية لا تتغلب على الافتراضات المجردة؛ بل على العكس، فعندما يتم تبني افتراضات مجردة بصدد قضية ما، يكون الأسلوب العقلاني بالغ المقاومة في وجه التسوية النابعة من اعتبارات محدودة. وبالتالي، فإن تقديم العقلانية كموافقة ضمنية على التسوية والتفاوض، لا يعدو كونه أُغلوطة يتعين فضحها علانية.

٢ ـ العلم الأكاديمي لا يعني التسوية

هناك، في معظم البلدان الغربية، انتشار واسع لمراكز البحث، ولجماعات التفكير، والمؤتمرات التي تشتغل على التطورات السياسية العربية والشرق الأوسطية. تحظى هذه الأنشطة برعاية أو بتمويل الجامعات أو وكالات المنظومات السياسية. لا يقصد من هذه المراكز أن تكون مجرد وسائل لتوفير فهم مفصّل للشؤون العربية الراهنة، وإنما هي موجهة أيضاً إلى إيجاد سبل للتخفيف من حدة المواقف التي يمكنها أن تشكل تحدياً عنيفاً للأجندات السياسية الغربية وتلطيفها. فإذا كان للأنظمة الغربية أجندات، فذلك ليس هو حال العلوم الاجتماعية والسلوكية. فلا هي في صف الحرب ولا هي في صف السلم. يمكن للتعليم العالي المساعدة على التفكير الاستراتيجي، ولكنه لا يحض السياسيين على التخلي عن المثل العليا أو على المساومة على المبادئ. يمكن أن تستعمل المنهجية العلمية لدراسة مختلف أشكال الانحطاط الإنساني والانحراف الاجتماعي، إلا أنها لا تصادق على هذه الحالات أو تدعو إلى إدانتها. فإذا اختار أحد المسؤولين السياسيين، من المتبحِّرين في العلوم الاجتماعية الأكاديمية، على الدوام التسامح والتسويات، فإن هذه «الحكمة» تدل على توجهه الشخصي هو ذاته وليس لها

صلة بالعلوم الاجتماعية، إذ يمكن استخدام العلوم الاجتماعية والسلوكية للدفاع عن التسوية أو عن الصراع الراديكالي كحلول عملية للعديد من القضايا الاجتماعية، على حد سواء. وبالتالي، فليس للعلوم الاجتماعية الأكاديمية توجه تسووي يدخل في صلبها، إذ إن المنظومات السياسية، ومجالات الدراسة (من مثل أقسام حل الصراعات في الجامعات) والأكاديميين المعنيين هم وحدهم من يمكن أن يكون لهم توجهات تسووية.

٣ ـ العرض الإعلامي ليس بديلاً من الفعل السياسي

في دراستي حول تجنب الصراع[١٤]، كانت السمة التي نالت أعلى ارتباط إيجابي مع تجنب الصراع هي التعبير الذاتي اللفظي ـ المسرحي. يشكل الإعلام العام كوسيط شفوي ولفظي حلبة آمنة نسبياً للتعبير عن المعارضة، وهي بالتالي ذات جاذبية للشخصية التصالحية. يمكن أن ينظر العديد من الناشطين السياسيين إلى عرض قضيتهم السياسية في الإعلام بأنها التحدي السياسي الأقصى. قد يحتاج هؤلاء الناشطون لتذكيرهم بشيئين. **أولهما**، هو أنه ليس الكلمة المكتوبة وحدها هي التي فقدت قدرتها على تحريك الجمهور، وإنما الكلمة المحكية أيضاً. أصبح الوعي الإنساني مُحمّلاً بفائض من المعلومات المتنوعة والقضايا بحيث غدت أي حقيقة وإمكانية تذكرها مجرد معلومات عابرة؛ **ثانيهما**، قد لا يحتاج هؤلاء الناشطون عملياً للبحث عن الإعلام، إذ إن مصادر الإعلام هي التي سوف تبحث عنهم إذا كانوا يمثلون واقعاً سياسياً له تأثيره في الأرض، لا مجرد ظواهر لفظية أو صوتية.

٤ ـ تأثير البنية في التسوية

لا بد من التشديد في هذا المقام على أن أي فرد يتصرف كموفق بين طرفين متخاصمين سوف يتصرف كوسيط، كما هو الحال، على سبيل المثال، عندما يكون موضع ثقة لمصالحة زوجين متخاصمين. تفرض البنية الوساطية إجراءات تصالحية. وأكثر من ذلك، يمكن لاهتمامات ذات أهمية قصوى من قبيل الاهتمامات المالية أن تُرغم بعض الأنماط المتواجهة على اللجوء إلى التسوية. على أنه، في حين ينخرط النمط المواجه في الوساطة عندما تتطلب بنية الموقف ذلك، فإنه سرعان ما يخرج من العملية عندما تتم مهمة التدخل، أو عندما يحس أن هناك آثاراً ضارة للوساطة. في المقابل، فالتصالحي في حل الصراع، غير قادر على التخلي عن دور الوسيط عندما ينخرط فيه، نظراً إلى ميله غير الحميد والمتأصل للمصالحة.

(١٤) Abdennur, *The Conflict Resolution Syndrome: Volunteerism, Violence and Beyond.*

٥ ـ تأثير العمر في التسوية

هناك فكرة شعبية لم يتم التأكد من صحتها تقول بأن الناس يصبحون تدريجياً محافظين مع التقدم في العمر. في الحقيقة، ينزع الناس مع تقدمهم في السن إلى التمسك بالعادات الماضية ويقاومون الطرق الجديدة في عمل الأشياء. إلا أن هذه النزعة قد تعود إلى حد بعيد إلى تباطؤ القوى المعرفية والمهارات التكيفية، ويجب بالتالي ألّا تخلط بالمحافظة الاجتماعية. فالتقدم في السن لا يحض بالضرورة على المحافظة الاجتماعية. يشدد المحافظون الاجتماعيون على القيم التقليدية الراسخة لأنهم يرون فوائدها، كما أنهم يقاومون التغيير، إلا إذا اقتنعوا بفوائده الكبرى. إلا أن التقدم في العمر لدى عدد وازن من القادة السياسيين والإداريين لا يؤدي إلى زيادة المحافظة بل على النقيض، إلى الليبرالية المتصاعدة والإفراط في التسامح مع توق للتأقلم مع المستجدات ما يهدد أي قيمة تقليدية راسخة. أتيحت لي الفرصة، في أواسط السبعينيات، أن أحضر سلسلة محاضرات مخصصة لفحص التغيرات في دور الشرطة في أمريكا الشمالية. كان يحضرها رؤساء شرطة وعلماء اجتماعيون. ولقد فوجئت بلقاء ليبرالية متطرفة من بين عدد من رؤساء الشرطة هؤلاء الذين كانوا على وشك التقاعد. كان هؤلاء الرؤساء متحمسين لنزع الطابع الإجرامي عن عدد كبير من جرائم الجنس والمخدرات، وللتراجع عن دور الشرطة في الفرض القسري للقانون لمصلحة موضة برامج القيام بخدمات اجتماعية. يمكن للتقدم في العمر، بالنسبة إلى كل من متجنبي الصراع والتصالحيين في حله، أن يكثف لجوءهم إلى استراتيجيات تسوية ضارة في التعامل مع الصراعات. وفي حين أن العمر يمكن أن يحمل حكمة التجربة ويبلور محافظة ناضجة متفتحة على المستقبل مع الحفاظ على جوانب الماضي المُجرّبة، فإن العمر بالنسبة إلى آخرين كثر هو، بدلاً من ذلك، نذير بالتسويات والانهزامية.

٦ ـ تدهور شخصي على صلة بالعمر ذو عواقب سياسية خطيرة

قد يكون من الملائم والمفيد في هذا السياق الإشارة إلى أحد مشاريعي البحثية الجارية التي تعالج مسألة التقدم في السن في علاقته بشكل نوعي من تدهور الشخصية الموجود بين الأفراد «العاديين». هناك فائض من أدبيات البحث التي تفحص التدهور المعرفي نتيجة للتقدم في السن. تصف الأبحاث الجارية كيفية التراجع التدريجي للملكات العقلية (من مثل الذاكرة، والتفكير، وزمن الرجع) والطرق التي يمكننا العمل على إبطاء وتيرة هذا التراجع. كما أن هناك فيضاً من الأبحاث التي تعالج التدهور الشخصي لدى المرضى العقليين، الذين يعانون مرض التدهور العصبي، وكذلك المدمنين. إلا أن البحث في قاعدة بيانات المعلومات النفسية (PsycInfo) يشير إلى أن الأبحاث التي تعالج تدهور الشخصية لدى الأفراد «العاديين» لا يبدو أنها تمت صياغتها مفهومياً بحد ذاتها. ينظر إلى التغيرات في الشخصية مع التقدم في العمر،

مما وردت في الأدبيات المُبَيَّنَة أعلاه، إلى حد كبير، كأنها استجابات إلى حاجات التكيف مع التحديات الحياتية المستجدة، وكانفتاح على التجارب الجديدة أو ك «مرونة الشخصية». رؤية تغيرات الشخصية هذه تكيفاً لظروف مستجدة تحط من أهمية علاقتين نوعيتين أساسيتين: (١) واقعة وجود العديد من خيارات التغيير عادة، وأن انتقاء خيار بدلاً من آخر ليس مسألة مصادفة، وإنما هو يتأثر بعدة أوجه من تنظيم الشخصية وقوة الأنا؛ (٢) كما يمكن وصف التكيفات الشخصية بأنها معافاة تبعاً لتأثيراتها الاجتماعية. على سبيل المثال، فالتوجه القوي إلى تجنب الصراع أو إلى التصالح في حل الصراع، والميل إلى «التفاؤل المفرط» الذي يبرز في الشيخوخة، والذي يتضمن الحد من الأنباء السلبية والتقديرات السلبية أو تجنبها، قد يكون مفيداً و«حسناً» وكذلك استراتيجيات التعامل «المرنة» على المستوى الشخصي. إلا أنه يصبح إشكالياً على المستوى التنظيمي. فإذا كان شخص يشغل مستوى من المسؤولية مثل والد أو مدير شركة ويلجأ على الدوام إلى استراتيجيات تعامل من هذا القبيل، قد يكون إنساناً حاملاً سمات إشكالية.

ينظر إلى تدهور الشخصية، موضع البحث في هذا المقام، على أنه الفشل في التمكن من استيفاء معايير اللياقة الأساسية في ما يتعلق ببعض النشاط الاجتماعي والثقافي بين الأفراد الذين لا يشكون من أي إعاقة معرفية أو طبية عقلية بادية للعيان. وبالتالي، فالفشل في تلبية توقعات القيم الاجتماعية الأساسية من مثل الموضوعية، والتفكير السليم، والشرف، ومواجهة الخصوم، والشجاعة على اتخاذ مواقف، تعد أشكالاً من تدهور الشخصية. ترجع خطورة فشل الشخصية الذي تم تحديده هنا إلى واقعة تأثيرها في الأفراد كما في المنظمات السياسية والاجتماعية. لقد حاولت تحديد تدهور الشخصية هذا من خلال متابعة أفراد من ضمن أوساطي الاجتماعية عبر الزمن.

تبدأ هذه الملامح من تدهور الشخصية في الظهور منذ منتصف الثلاثينيات من العمر وتتضمن: **(١) اتجاهات ومواقف انفعالية ـ لاعقلانية**؛ تتجلى هذه المواقف في تعارض صارخ مع المواقف السابقة التي تبناها الفرد، ولا تتلاءم مع المستوى التعليمي الذي وصل إليه. على سبيل المثال، فقد ينخرط الفرد بشكل مفاجئ في أحقاد دينية طائفية، أو هو يلجأ إلى اتهامات فردية وتفكير تآمري مبسط في تفسير وقائع معقدة؛ **(٢) المساومة على المواقف المجردة التي سبق له التمسك بها** يشكل الاستعداد للمساومة على المبادئ، وعلى المواقف الأيديولوجية، وعلى متطلبات الشرف أبرز أشكالها. لا يمكن رد السلوك المساوم إلى بروز مفاجئ للنضج أو للحكمة؛ وإنما هو بالأحرى أكثر ارتباطاً مع خسارة قوة الأنا والقدرة على الاحتمال. يمكن توضيح هذا التغير لدى هؤلاء الأفراد نمطياً من خلال التساهل المفرط تجاه تصرفات أبنائهم التي تتعارض مع كل من المعايير الثقافية وقواعد الوالدية الجيدة؛ **(٣) اللجوء إلى السلوك**

السلبي ـ العدواني والمتلاعب مما لم يكن بادياً من قبل. فمن الواضح أنه مع الانسحاب من استراتيجية المواجهة، يميل اللجوء إلى السلوك غير المباشر والمتخفي إلى الظهور؛ **(٤) الخضوع لسيطرة الزوجة؛** يتمثل أحد المظاهر الأكثر انتظاماً لدى الرجال مع زوجاتهم بالخضوع المفرط من قبل الرجل للمرأة وسعيه الدائب لإرضاء رغباتها. من غير المرجح أن تكون الزوجة العدوانية المتسلطة هي السبب، إلا أنها قد تحفز هذه الحالة؛ **(٥) البداية المبكرة** فبينما تظهر أعراض الضعف المعرفي عادة بعد أواخر الستينيات يمكن لتدهور الشخصية أن يبدأ بشكل أكثر تبكيراً، وخصوصاً في بدايات الأربعينات؛ **(٦) لا تتعرض القدرات المعرفية للإصابة.** يمكن أن يبدأ التدهور الشخصي مع بقاء النشاط الوظيفي المعرفي والمهارات المهنية سليمة؛ **(٧) تدهور متسارع.** وعلى العكس من أعراض التراجع المعرفي العام، الذي يتقدم ببطء مع التقدم في العمر، يحدث تدهور الشخصية هذا بوتيرة سريعة؛ بحيث يمكن أن يبدو ك «الزهايمر الشخصية».

يبدو أن تكتل الحالات المترابطة المبينة أعلاه تُكَوِّن متلازمة دالة على تدهور الشخصية الذي يلاحظ في المجال بين الشخصي والسياسي الاجتماعي، مع العلم أنها تستلزم المزيد من البحث للتثبت منها. يمثل المظهر الأكثر إشكالية لهذه الحالة في التخلي عن المواجهة واللجوء إلى التسوية التي تضحي بالمبادئ والتأقلم المتسم بالتراخي الليبرالي، وخصوصاً في انعكاسها السلبي على القضايا السياسية. تتعلق إشكالية أخرى في واقعة احتفاظ هؤلاء الناس بصورتهم المحترمة السابقة لوقت طويل بعد حدوث تدهور شخصيتهم. وهكذا، يمكن لحالتهم أن تُموّه لمدة طويلة من خلال الانطباع الجيد عن تصرفاتهم السابقة حيث يميل الناس إلى الاحتفاظ بذكرياتهم عن ماضي هذا الشخص. وبالتالي تحتوي هذه الحالة على مكون مخادع. وقد يكمن أمر إشكالي إضافي في التفسيرات السببية المغلوطة لبداية هذه الحالة. يلقي الناس الملامة عادة على المصالح النفعية، من قبيل «المال»، أو الضغوط الخارجية، أو هم قد يشيرون إلى عامل «الحكمة» التي تأتي مع التجربة و«النضج». وعلى أي حال قد يعود السبب الحقيقي لظهور الجبن واللجوء إلى التسوية إلى هذا النمط من تدهور الشخصية.

لدي اسم لهذه الحالة (النكوصية والسريعة) إلا أنه قد يكون من غير اللائق ذكره في هذا المقام. فإذا كان القائد السياسي مصاباً بهذا النوع من تدهور الشخصية، من الأفضل له أن يتقاعد قبل أن يسبب الأضرار لمنصبه ولقضيته. وهكذا قد يكون من الضروري تقاعد القادة السياسيين المصابين مبكراً بغية حماية القضايا الوطنية والجماعية الأخرى.

خامساً: محاربة التصالحيين في حل الصراع

قد تتمثل إحدى استراتيجيات المحاربة بنقد انتقال تقليد التصالح هذا. يمكن ملاحظة هذا التقليد التصالحي بسهولة بين أعضاء الأسرة الممتدة المتعادين الذين يرغمون عادة من قبل الأعضاء الآخرين على التصالح من خلال العناق والمؤانسة. كما تتجلى المصالحة أيضاً في حل الصراعات القبلية، كما في عقد الصفقات المركنتيلية والتفاوض حول الأسعار. هناك حاجة إلى بحث الحالات التي توضح الاعتماد غير الممحص للمصالحة وعرضها. كما يجب أن يعرض انتقاد من هذا القبيل المعارف المضللة التي تم وصفها سابقاً في هذا الفصل وتحديد الوجود الراسخ للتصالحيين في حل الصراع. وهناك حاجة وعلى وجه الخصوص، إلى تحدي فكرتين عاميتين غالباً ما تكونان معتمدتين ضمنياً. تتمثل الفكرة الأولى بأن السيادة الاقتصادية، والسياسية، والثقافية، يمكن الحفاظ عليها بشكل أفضل من خلال الانفتاح السلمي على الخصم الاستراتيجي بدلاً من المعارضة المباشرة أو العداء تجاه هذا الخصم. يعبر الشاعر العربي المتنبي عن تهافت هذا الموقف في بيت الشعر الذي يقول:

«ومن العداوة ما ينالك نفعه ومن الصداقة ما يضرُّ ويؤلِمُ»

وتتمثل الفكرة العامة الثانية بالرأي القائل إن أي مصالحة سياسية بين الجماعات السياسية على الساحة الوطنية أفضل من تناقضها وصراعها.

تشكل المحاولات الجارية لمصالحة الأجنحة الفلسطينية التي تتبنى استراتيجيات سياسية مختلفة جذرياً مثالاً على المصالحة الإشكالية. ونظراً للمواقف الأيديولوجية المتعارضة جذرياً للجماعتين الرئيستين (فتح وحماس)، فإن التنازلات المتبادلة سوف تشتت الموقف الموحد للطرف الراديكالي وتضعف معنوياته. تشكل المعنويات حاجة ماسّة لأي نضال سياسي وتتعرض دوماً للتثبيط من قبل أي رهان متسرع على حل تصالحي للصراع. قد تتطلب الشروط المعاصرة المعقدة على العكس تصعيد الخلافات وصولاً إلى بلوغ حد الصدام الجذري، أو حتى يتم توليف تلقائي وتدريجي.

إلا أنه من المهم، أن لا يعد هذا الجهد النقدي محاولة لإقناع التصالحيين بالتمسك بالمواقف، إذ إنهم ليسوا مجرد أصحاب رؤى معيَّنة، حيث إن اتجاهاتهم السياسية هي انعكاس لتنظيم راسخ للشخصية يثبتهم على الدوام على التسوية، وهم يصبحون، بالتالي، مُثَبِّطين مزمنين للمبادئ والمثل العليا ومحبطين للمعنويات الجماعية. وفوق ذلك، يبدو أنهم قادرون على تسلق المناصب السياسية ويحظون بتساهل شعبي ضمني تجاه وجهودهم. وهم يشكلون أيضاً بوضعهم هذا خطراً داهماً على حركات التحرير العربية الجارية.

تبنى العديد من المثقفين القوميين العرب، خلال الثمانينيات، الرأي القائل بأنه ما دام الأعداء الخارجيين يشكلون التحدي الفعلي للوطن، يتعين التساهل مع السياسيين المحليين الذين يتمسكون بأفكار انهزامية وتصالحية. أعتقد أن هذه السياسة لم تعد قابلة للحياة، إذ إن محاربة التصالحيين في حل الصراع يتعين أن يعطي الأولوية إذا ما أردنا الحفاظ على أي معنويات وطنية. يتعين أن تعمل استراتيجية واعية على إلغاء حضورهم من الحركات السياسية والعمل في الآن عينه على إبراز الأفراد الراديكاليين من أصحاب المبادئ الغائبين عن الساحة. فالثورات العربية كسواها من الثورات، هي بحاجة إلى أشخاص مثاليين ومتطرفين لا إلى انهزاميين وبراغماتيين، وأصحاب صفقات.

١ ـ أهمية الردع السياسي في الحرب على التصالحيين

لقد سبق الاقتراح بأن استعمال التصالحيين استراتيجية في حل الصراعات السياسية في المجتمعات العربية قد تعزز من التقليد القبلي، وتشجيع التصالحيين في حل الصراع من قبل القوى الأجنبية، واستقطابهم من قبل الأنظمة العربية. وهناك عامل رابع أسهم في ازدهار التصالح في الصراع في السياسات العربية الوطنية وهو ما يتمثل بإضعاف ردود الفعل الموجهة ضد التصالحيين في حل الصراع.

تطرح نظرية في العدوان سبق لي تقديمها[١٥] أن العدوان أو الميول التدميرية تتجلى بأسلوبين أساسيين: الأسلوب المواجه، والأسلوب غير المواجه. يميل هذان الأسلوبان إلى موازنة واحتواء بعضهما البعض. على سبيل المثال، يمكن ردع العدوان العنيف بفاعلية من خلال التهديد بالملاحقة القانونية، وفي المقابل، فالعدوان الذي يلجأ إلى الشكليات والخدع القانونية يمكن ردعه بفاعلية من خلال التهديد باللجوء إلى العدوان المادي. فإذا تم تحدي الأفراد المصابين بـ «اضطراب الشخصية العدواني ـ السلبي» (Passive-aggressive) من المتشبثين بالتعبير عن العدوان من خلال أساليب مقنعة وغير مواجهة ـ من خلال طرائق تلاعب وبشكل غير مباشر (وهو أسلوبهم المفضل) ـ فإن سلوكهم العدواني ـ السلبي سوف يحلق عالياً. وفي المقابل، فإذا تم تحدي الأفراد ذاتهم بطرائق مواجهة، من قبيل تعريضهم للخطر أو العنف المادي، فإن سلوكهم العدواني ـ السلبي يتم احتواؤه بشكل حاسم. وبالتالي، غالباً ما تدعو الحاجة بغية استيعاب بعض السلوكات المؤذية إلى «تحول في النهج» (Modal Shift). ويمكن ردع التصالحيين من ذوي الطروح السياسية المساومة ووصفاتهم، بواسطة التهديد بالعدوان المباشر والحازم. تبلغ التهديدات من هذا القبيل أقصى فاعليتها عندما يتم التعبير عنها من قبل أحزاب

---

(١٥) Abdennur, *Camouflaged Aggression: The Hidden Threat to Individuals and Organizations.*

أيديولوجية جيدة التنظيم. إلا أنه وبسبب ضعف الأحزاب العربية المنظمة، تجنب التصالحيون في حل الصراع التعرض راهناً للتهديد المباشر بالردع عندما يعرِّضون للخطر الكرامة الثقافية والوطنية من خلال تسوياتهم. وبالتالي، يمكن إرجاع انفتاحات التصالح الزاحفة حالياً إلى حد بعيد إلى غياب أي ردع حقيقي نابع من الجماعات المناضلة والمنظمة أيديولوجياً.

٢ ـ المصير

يمثل الوطن العربي حالة فريدة بين الأوطان المعاصرة لجهة تعرضه المزمن لخصم قوي يتوقف بقاؤه وتقدمه في المنطقة على استغلال التناقضات الاجتماعية في المجتمعات العربية وعلى التآمر لتفتيت هذه المجتمعات وسقوطها الثقافي. فإذا انتهى الأمر بحركات التحرير الراهنة في البلدان العربية إلى التخلي عن كفاحها من خلال تنصيب التصالحيين في حل الصراع والبراغماتيين في قمة القيادة، فإن حظوظ الانتفاضات السياسية والثقافية العربية قد تكون مظلمة حقاً.

سادساً: العزل بديلاً من التصالح

أجريت محاولة، في هذا الكتاب، لتحديد أوالية العزل عالية الانتشار في التفكير العربي، ولوصف بعض من ديناميات وأوجه استعمالها. تحتاج هذه الأوالية إلى مزيد من الفحص كاستراتيجية منهجية وإيبيستمولوجية.

أُشير، في الفصل الثامن، بإيجاز إلى مشروع أركون[١٦] للتوفيق ما بين تعاليم الإسلام الدينية وبين الحداثة من خلال تطوير لاهوت فردي وليبرالي. ولقد انْتَقَدْتُ هذا المشروع لتبنيه استراتيجية مجتزأة عجزت عن تبرير قابلية اللاهوت التقليدي والحديث للحياة في الغرب ذاته. وفوق ذلك، فاللاهوت المعصرن معرّض للصدام مع التأويلات التقليدية كما مع الأيديولوجيات السياسية غير القائمة على أساس ديني. قد يقدم اللجوء الاستراتيجي إلى العزل بديلاً من أي مشاريع تصالحية مهيمنة من هذا القبيل، التي لا حاجة لنا بها، وقد تكون حاملة بذور الانقسام، في تقديري، إذ يمكن للناس الاستمرار في الإيمان بدينهم وممارسته والعيش في الآن عينه في مجتمعات بصدد التحديث ومنخرطة في العقلانية التقنية الضمنية التي تمليها التقنيات والنظم الحديثة. يمكن التعامل بواسطة العزل مع شطر كبير من التناقض ما بين العقيدة العلمية الموجهة للعيش المعاصر وبين الطروحات الدينية. كما يمكن إجراء تأويلات تصالحية لاحقة من قبل مجامع علماء الدين عندما تبرز الحاجة إلى ذلك.

---

(١٦) محمد أركون: **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ط ٢ (بيروت: دار الإنماء القومي، ١٩٩٦)؛ **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩)، و**قضايا في نقد العقل الديني**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠).

يتمثل كل ما أقترحه في هذا المقام بأن ينظر القارئ إلى العزل كاستراتيجية منهجية وإيبيستمية ويفكر فيها بغية التعامل مع بعض الفوارق الدينية والسياسية. فقد تبرهن استراتيجية عزل خلاقة على أنها مفضلة على كل من الصراع والتصالح. قد يوفر نشر استراتيجية عزل بديلاً من الاعتماد العربي الطاغي على التصالح. وكذلك، فنظراً إلى مدى العقل العربي المعرفي الواسع، والرابط ما بين الانعزال والإبداع، يمكن أن يكون لهذا البديل إمكانات إبداعية. وبالتالي، يمكن للعزل أن يصبح بديلاً حاسماً من استراتيجية التصالح (التوفيق) التي بُولغَ في تمجيدها والتي غالباً ما تُنسب إلى الفيلسوف العربي ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨).

سابعاً: أسباب الانهيار الثلاثة

يفترض الانقسام مجرد/عيني مسبقاً إمكان التحرك الجذري نحو إحدى الحالتين المتطرفتين: إما **حالة الصعود** المتميزة بالاعتقاد القوي، والالتزام الأيديولوجي، والغايات الجماعية العالية، والتفاؤل، والتحدي؛ وإما **حالة الهبوط** المتصفة بالفردية الساعية إلى مصلحتها الذاتية، وطغيان النفعية، والبراغماتية وعقد الصفقات، والمساومة على المبادئ والشرف الجماعي، والفساد الإداري، وفقدان المعنويات الجماعي.

ولقد حُددت ثلاثة شروط قادرة على إطلاق سلوك سياسي واجتماعي في اتجاه حالة الانهيار العيني: (١) صغر حجم الكيان الوطني؛ (٢) غلبة المعايير النفعية، التي يروّجها عادة النشاط المركنتيلي الصغير ومقاولات البرجوازية الصغيرة؛ (٣) شيوع نمط الشخصية التصالحية في حل الصراع على صعيد القيادة السياسية.

ثامناً: كعب أخيل(*) العقل العربي (المقتل)

يمكن أن يصبح الانقسام مجرد/عيني حالة فقدان مناعة خطيرة، أي كعب أخيل أو مقتل للثقافة العربية فيما لو تم استغلاله من قبل الأعداء. وإذا حاولت القوى الأجنبية تفتيت أجزاء من المجتمع العربي إلى كيانات سياسية أصغر حجماً محكومة بمشاعر طائفية ضيقة وبالأعمال الصغيرة وتدبُّر أمره كي ينصب التصالحيين في حل الصراع في المناصب المفتاحية، فإن هذه المجتمعات سوف تنزلق نحو المزيد من الانعزالية، والنفعية، والفساد، والعجز. وسوف تغرق تلك المجتمعات، كنتيجة لذلك، في المزيد من النزعة الاستهلاكية، وتدني المعنويات، أو حتى الأسى لفترة طويلة من الزمن قبل أن تحاول النهوض من جديد وإنقاذ نفسها. ويبقى الخلاص ممكناً بفضل التجريد ـ أي بفضل القيم السامية والأيديولوجيا المتكاملة.

(*) كعب أخيل هو تعبير عن نقطة الضعف القاتلة لدى إنسان بالغ القوة، وهي نسبة إلى أخيل الفارس اليوناني الذي احتل طروادة وكان بالغ القوة ومدرعاً بالكامل، إلا أنه أصيب بسهم قاتل في كعب قدمه الذي يشكل نقطة مكشوفة (المترجم).

الفصل الثاني عشر

قضايا وتحديات تواصلية وتعليمية مقارنة

عُرِفَتْ كتابات العلماء الغربيين حول البلاد شرق المتوسطية والشرقية في السنوات المئتين الأخيرة باسم الاستشراق (Orientalism). وُصِف مقدارٌ ذو شأن من هذه الأدبيات من جانب كتّاب من مثل إدوارد سعيد(١)، وضياء الدين سردار(٢)، اللذين يعتقدان أن أدبيات الاستشراق تصف ما يرغب الغرب بمعرفته، وليس ما يمكن معرفته. سعى الاستشراق، انطلاقاً من ادعاءات تفوّق وتميّز أيديولوجي، تبعاً لسردار، إلى خصخصة وتفتيت موضوعات الاستقصاء إلى أجزاء قابلة للتعامل معها بنوع من السيطرة وحب المغامرة، وقدر من البارانويا.

وعلى الضد من مقاربة كل من المستشرقين والإصلاحيين العرب، انطلق هذا الكتاب من مقاربة مرتكزة على المعرفة، متخذاً منظوراً تحليلياً لا تشخيصياً، وساعياً إلى تحديد الملامح الثقافية التي تشكل مصادر للصحة الاجتماعية أو الانهيار في المجتمعات العربية. المقاربة المعرفية أكثر ملاءمة لتحديد الملامح الثقافية الإيجابية التي غالباً ما يتم خلطها مع الشروط التنظيمية والاقتصادية السلبية مع أنها مستقلة نسبياً عن هذه الشروط. يمكن للمقاربة المعرفية المعتمدة في هذه الدراسة أن تسمو على المقاربة الاستشراقية الغربية وغير المتعاطفة، كما تتجاوز مقاربة الإصلاحيين العرب المتحمسين الذين يستعيرون نماذجهم من الغرب أيضاً بدون تمحيص معظم الأحيان أو بطريقة مسرفة في مثلنتها. وبالتالي، يُنظر إلى المقاربة المعرفية على أنها الأقرب إلى التعبير المحلي عن الثقافة العربية وأكثر ملاءمة لرسم أوجه قوتها، وضعفها،

---

(١) Edward Said: *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), and *Culture of Imperialism* (New York: Vintage Books, 1994).

(٢) Ziauddin Sardar, *Orientalism* (Philadelphia: Buckingham, 1999).

وكذلك إمكاناتها، بطريقة أصيلة وصادقة. يتعامل هذا الفصل مع قضايا مناسبة للمستوى الثقافي العام أو المكبر (Macro)، ومن ضمنها مقارنات مع التوجه الإيبيستمي الأنغلو ـ سكسوني والجرماني، والمترتبات التعليمية، وصعوبات التواصل ما بين الثقافية والتحديات الإضافية التي تواجه العقل العربي. وأعبر، في بعض مواضع هذا الفصل، مباشرة وبدون أي لبس، عن موقفي الشخصي في ما يتعلق ببعض هذه القضايا. آمل أن طريقتي الصريحة والمباشرة هذه سوف تسهل الاعتبارات النقدية وتدفع الحديث قدماً.

أولاً: التوجهات الإيبيستمية العربية والأنغلو ـ أمريكية

يمكن أن تدل مدارس التفكير السياسي والفلسفي والمعايير التنظيمية السائدة في ثقافة ما على التوجه الإيبيستمي لتلك الثقافة، أو عقلها. كان لمدارس التفكير البريطانية، وخصوصاً، الإمبيريقية والنفعية منها تأثير حاسم في التطور التعليمي والفكري في أمريكا الشمالية، إذ يكَوِّن كل من إمبيريقيي القرن الثامن عشر البريطانيين، ونفعيي القرن التاسع عشر المنظورات المركزية في التفكير الأمريكي الشمالي وهما يشكلان المتطلبَين الفكريَّين المسبقَين للبراغماتية الأمريكية. ويجسد كل من الفيلسوفَين الأمريكيَّين تشارلز بيرس ووليم جيمس في الشطر الأخير من القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وجون ديوي خلال الثلث الأول من القرن العشرين نوع التفكير الذي نعرفه اليوم بالبراغماتية. تؤكد البراغماتية أن الإنجاز الناجح لأهداف، وغايات، ونيّات معينة يمثل الاختبار الصادق الوحيد للقيم والمبادئ ويشكل المعنى الوحيد «لحقيقتها». تؤسس البراغماتية طريقة لتحديد صحة القضايا أو بطلانها. هذا التحديد على ما إذا كانت القضايا تحقق الغايات الإنسانية وتشبع حاجاتنا الانفعالية والبيولوجية.

يكمن اختبار الحقيقة في العواقب العملية للقضايا، باعتبار أن المعرفة هي وسائلية أساساً. قاد هذا الموقف برتراند راسل ومفكرين آخرين إلى الادعاء بأن البراغماتيين يخلطون ما بين نشدان الحقيقة ونشدان المتعة. ومع التنكر لمقياس عقلاني للحقيقة، يصبح المحك الوحيد هو النجاح. وبالتالي يصبح التفكير البراغماتي طريقة للحصول على نتائج بصرف النظر عن الوسائل المستخدمة، فإذا كانت النتائج مفيدة ومربحة، تكون الطريقة «حقيقية» و«جيدة»؛ وإلا، فإنها تكون «خاطئة» و«سيئة»[٣]. كما كان المفكرون البراغماتيون معنيين بالإجراءات الفعالة للنظام الاجتماعي كما يكشفه اهتمامهم بالقضايا الأخلاقية (ديوي). وتبعاً لوايت[٤]، ليست البراغماتية مجرد فلسفة أكاديمية، وإنما هي تمثل الوجه الإيبيستمولوجي والأيديولوجي للطبقة

---

(٣) Harry K. Wells, *Pragmatism: Philosophy of Imperialism* (New York: Books for Libraries Press, 1971).

(٤) Morton White, *Pragmatism and the American Mind: Essays and Reviews in Philosophy and Intellectual History* (New York: Oxford University Press, 1973).

الاجتماعية السائدة في أمريكا خلال معظم القرن العشرين. أدت هذه الإمبيريقية الاستقرائية والعينية إلى ما أشار إليه هوفستادتر على أنه تطور «النزعة الأمريكية المضادة للمفكرين» التي يراها بأنها «إخلاص متفان للعملانية مع الشك الحذر من الفكر ذاته». وأضاف قائلاً في السياق ذاته أن «الزخم العملي هو فضيلة، وما كان مسبباً للشلل الروحاني في تاريخنا هو تلك النزعة لتحويل العملانية إلى نوع من الأسطورة»[٥].

حملت الدراسات التي قارنت الأساليب المعرفية والتعليمية للعينات الأنغلو ـ أمريكية مع العينات المكسيكية، والأفريقية، وسكان أمريكا الأصليين، والشرقية (مما سبق وروده في الفصل الثاني)، المزيد من الدعم للافتراض القائل بأن الثقافة الأنغلو ـ أمريكية هي ذات توجه إمبيريقي. وعلى الضد، تدعم معطيات بحث هذه الدراسة وتحليل العديد من أشكال التعبير المعرفي والفكري المعروضة في هذا الكتاب بقوة وجهة النظر القائلة بأن التوجه العقلاني مميز للثقافة العربية. وبالتالي يُدرك العقل العربي بكونه لديه إيثار للتفكير الإجمالي، والشمولي، والتصنيفي إلى فئات، والاستدلالي.

ثانياً: التوجهات الإيبيستمية العربية والجرمانية

حدد مؤرخو الفلسفة، كما أشار إليه الفصل الثامن المقطع الثالث، حدوث انشقاق إيبيستمي جذري ضمن الثقافة الغربية ما بين الإمبيريقية البريطانية وبين العقلانية القارية. كان الممثلون الرئيسيون للتقليد العقلاني في جلهم من الألمان، بمن فيهم لايبنتز في القرن الثامن عشر، وكانط وهيغل في أوائل القرن التاسع عشر. كما حاول غالتونغ أيضاً أن يحدد التوجهات الإيبيستمية لأبرز الثقافات[٦].

ركز غالتونغ تحليله على مستوى الثقافات المكبر (Macro)، مختاراً أن لا يضمنه مستوى الحضارة الأوسع. ولقد قيّم بشكل نوعي المقاربات الثقافية الغربية المكبّرة السكسونية، والتيتونية (Teutonic) (الجرمانية)، والغالية (الفرنسية) وثقافة مكبرة شرقية هي النيبونية (Nipponic) اليابانية. ولقد اعتمد على المقاربات المنهجية الأساسية الثلاث لتوصيف الأسلوب النمطي لكل من هذه الثقافات المكبرة الأربع وهي: (١) تحليل النموذج العلمي؛ (٢) إنتاج القضايا والتوصيف؛ (٣) تكوين النظرية.

أتت نتائج غالتونغ بشكل عام كالتالي: احتلت الثقافة الجرمانية المرتبة العليا على صعيد تحليل النموذج العلمي والتنظير، وكذلك الارتكاز على الاستدلال وميزت هذه الصفات كذلك،

---

(٥) Richard Hofstadter, *Anti-intellectualism in American Life* (New York: Alfred Knopf, 1966), p. 236.

(٦) Johan Galtung, «Structure, Culture and Intellectual Style: An Essay Comparing Saxonic, Teutonic, Gallic, and Nipponic Approaches,» *Social Science Information*, vol. 20, no. 6 (1981), pp. 817–856.

ولو بقدر أقل، الفكر الغالي (الفرنسي)، إلا أنها كانت غائبة أساساً من النشاط الفكري السكسوني (الأمريكي خصوصاً) والنيبوني (الياباني). وبدا الأسلوب الفكري الياباني على أطراف الأسلوب السكسوني، مع احتلال كل من هذين الأسلوبين مكانة عالية على صعيد التفاصيل الوصفية وإنتاج القضايا، ولكن الأسلوب الياباني كان أقل خطية وتتابعاً من السكسوني.

وهكذا وجد غالتونغ أن التناقض الإيبيستمي الأكثر جذرية في الحضارة الغربية هو ذاك الموجود ما بين الأسلوبين الجرماني والأنغلو ـ سكسوني، إذ إن الأول عقلاني، نظري، واستدلالي، مع أنه يبحث في الآن عينه عن البرهنة الإمبيريقية. أما الآخر فهو إمبيريقي، متوجه نحو صياغة القضايا، واستقرائي، مع بحثه عن البرهنة التجريبية كذلك.

وعلى نحوٍ أكثر إثارة، يمكن تقديم هذا الانشطار الإيبيستمي على المستوى الفلسفي كأنه كانط في مواجهة بنثام، أو كما يطرحه غالتونغ «يمكن للمرء أن يخمن أن الباحث السكسوني العادي قد يسقط مغشياً عليه فيما لو ارتفع هرم نظري خمس سنتمترات فوق مستوى الأرض... وأعلى ما يمكن أن يغامر به هو الوصول إلى نظريات المدى المتوسط الشهيرة التي قال بها مرتون: أي طاقم من أهرام صغيرة مجمعة في مشهد طبيعي بدون هرم أكبر يتوجها، وذلك باستثناء عقائد الثقافة الفكرية السكسونية في تنوعاتها ما بين الكتابة بالرموز في المملكة المتحدة (UK) أو النواميس في الولايات المتحدة (US)»[٧].

يشاطر التوجه الإيبيستمي للعقل العربي الخصائص الإيبيستمية الأساسية الخاصة بالثقافة الجرمانية ذاتها التي قام غالتونغ بتحديدها. وهكذا يمتلك كلا «العقلين» التوجه الإيبيستمي ذاته. ففي كل مجالات التفكير العربي نرى رجوعاً إلى الشمولية والاعتماد على الاستدلال. كما يتواجد التنظير واسع المدى بكثافة في أعمال معظم المفكرين الكلاسيكيين العرب. وعلى وجه الإجمال، لم يتحرك بناء النماذج العلمية العربية فيما يتجاوز التفكير السياسي واللاهوتي عبوراً إلى المجال العلمي بسبب التطور البطيء للمؤسسات العلمية في العالم العربي. فلو أن المؤسسات الأكاديمية ذات المستوى المتميز والقادرة على إجراء بحوث دقيقة علمياً سوف يزداد عددها بشكل بارز في البلدان العربية، نستطيع أن نخمن عندها أن العقل العربي سيتحول بازدياد في اتجاه العقل الجرماني.

وبما أن الثقافة الجرمانية هي الثقافة الوحيدة التي جمعت معاً كلاً من النظرية الشاملة والإمبيريقية الصارمة، يطيب لي أن أجادل بأن الثقافة التيتونية ـ الجرمانية، من بين كل الثقافات الأخرى، الغربية منها أو سواها، قد وصلت أعلى مستويات التطور الثقافي والعلمي. يبرهن عليه فلسفة وعلم القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٨٢٨.

وكما تم بيانه في ما تقدم، فإن النمو البطيء للمؤسسات التعليمية والعلمية ذات النوعية العالية يعيق تطور العقل العربي باتجاه العقل الجرماني. على أن التراجع المستمر للثقافة الألمانية يشكل بدوره معوقاً، إذ هزمت الثقافة الألمانية بما هي مقاربة إيبيستمية، وفلسفة تربوية، ومفهوم خاص للفرد في المجتمع في الحربين العالميتين. وبالتالي فالتوجه الإيبيستمي السائد في عالم اليوم هو الإمبيريقية السكسونية والآسيوية.

ثالثاً: المترتبات التربوية للعقل العربي

إذا تطور العقل العربي بتأثير من العلم الحديث بينما يظل وفياً لتوجهه الإيبيستمي، فإنه سيتبع اتجاه العقل الألماني، إذ يتعين الاعتراف بالتفكير الشمولي الإجمالي والمقولي وتشجيعه بوصفه الخطوة **الأولى** في فهم أي قضية. وتتمثل الخطوة **الثانية** بالتحرك نحو التحليل المنهجي للبينات متبوعاً بتوليف تكاملي. وتتضمن الخطوة **الثالثة** التحرك نحو بناء النموذج العلمي والنظرية. تتحرك النظرية الجيدة تلقائياً نحو بناء الفرضيات، والتحقق التجريبي، والتطبيق. أما القفز المباشر نحو الإمبيريقية الصارمة التي تتجاوز الترسيخ الإجمالي والنظرية قد لا تكون سياسة تربوية حكيمة لأنها تتضمن إعاقة الأسلوب العقلاني عن اتخاذ مساره الطبيعي. كما أنه من المرجح أن يكون للتحرك المفاجئ من الإجمالي إلى الإمبيريقي، الذي غالباً ما يوصي به الإصلاحيون ذوو النظرة المجتزأة آثار سلبية في الإبداع العلمي والفكري.

على أن مقاربتنا الحالية تعترف مع ذلك بأهمية طريقة بيكون (Bacon) في الاستقراء انطلاقاً من الوقائع الملاحظة والتي طور داروين نظريته من خلالها. ومع أن هذه المقاربة المنهجية ليست هي المفضَّلة بالنسبة للعقل العربي، إلا أنها يجب أن تطبق بدقة وانتظام عندما يتم استخدامها. يتجلى التطلع العربي السائد إلى البناء التأسيسي الشمولي من خلال السيناريو التالي: خلال لقاء اجتماعي ضم أساتذة علوم اجتماعية من جامعة عربية، عَبَّرَ أستاذان عن شكاويهما من طلاب يعدون أطروحات تحت إشرافهما. اشتكى الأستاذان من أنهما عندما يطلبان من الطلاب كتابة قسم تمهيدي لموضوع بحثهم، يعد الطلاب استقصاءات تأسيسية مطولة لا تتناسب في حجمها عملياً مع المهمة المطلوبة. وكان جوابي أنه كي نعالج هذا الموضوع نحن بحاجة إلى التمييز بين قضيتين: (أ) الانخراط في تقديم فضفاض ولا طائل من ورائه؛ (ب) الرهان الضمني على التأسيس الشمولي للموضوع ضمن سياقه الأكبر. يمكن النظر إلى كتابة الطلاب المستفيضة والفائضة عن اللزوم بوصفها متجذرة في عدم اكتساب الطلاب أسلوب الكتابة والعرض الأكاديمي، وهي مهارة يمكن علاجها بسهولة من خلال تعليم ملائم. إلا أن، الانشغال بوضع قضية خاصة ضمن سياقها الأكبر فيمكن عدّه خاصية من خصائص

الأسلوب العقلاني. وفي تقديري، أن ترسيخ قضية ما ضمن سياقها الأوسع، يتعين احتسابها تطلعاً إيبيستمياً معافى يمكن للتعليم الجيد أن ينقحه ويهذبه.

يبرهن السيناريو السابق على أن التركيز يتعين أن ينصبّ على النظرية وعلى منهجيات البحث في الجامعات العربية. سوف يزود تعليم من هذا القبيل التفكير العربي بعُدَّة التحرك الفاعل نحو تكامل من مستوى أعلى، إذ لا يجوز القيام بعدم تشجيع نمط التفكير الإجمالي أو التصور الكامل (Weltanschauung)؛ بل على العكس يجب أن يتم تشجيعه والقيام كذلك بتعزيزه من خلال اكتساب مهارات التحليل الصارم والتوليف، ومن خلال بناء الفرضيات والتحقق الإمبيريقي منها. ذلك أن الرسم الإجمالي الأولي للاهتمام بقضية ما هو ما يحمي في نهاية المطاف إدراك الكل الإجمالي وأهم منه إدراك الواقع الاجتماعي الإجمالي ومصالحه. وبالتالي، فإن إنشاء جامعات نخبوية تؤمن تعليم التفكير النقدي، وبناء النظريات، وتقدم المنهجية البحثية، والمهارات البحثية، سوف يرتد بالفائدة على المجتمعات العربية من خلال تمكينها، ليس فقط من النشاط الفاعل في عصر التقنية العالية، وإنما من التفوق أيضاً في التفكير التجديدي. يبدو أن الاستثمار في التعليم العالي ذي النوعية العالية يشكل أولوية تربوية مهمة. يضاف إلى ذلك، أنه يتعين توجيه هذا الاستثمار في التعليم ذي النوعية الجيدة نحو التوجه الإيبيستمي العقلاني المميز للعقل العربي كي يتم إطلاق قواه الخلّاقة.

وكما تم بيانه سابقاً تحدث قفزة جذرية من التفكير الإجمالي إلى العينية المتطرفة عندما يكون هناك فشل في المهارات التحليلية التوليفية وفي القدرة على استعمال النظرية. تتصف هذه القفزة إلى التفكير العيني بالتركيز على التفاصيل المعزولة وانعدام رؤية الحدود العامة لقضية ما أو موضوع مركزي. كما تعتبر النزعة إلى الاعتماد على السرد التاريخي بدلاً من التدليل المجرد على قضية ما كطريقة بديلة للتعامل مع فشل القدرة على التنظير المجرد. لقد صادفت تفكيراً عينياً من هذا القبيل بين طلاب الجامعات العربية الذين لم يُعَدّوا بشكل جيد في المدرسة الثانوية لمتابعة المقررات الجامعية التي تُدَرَّس باستعمال نصوص أمريكية، إذ إن كلاً من هذه النصوص يتضمن ما يقرب من سبعين مفهوماً جديداً ونظرية، مما يفرض أعباءً ثقيلة على طلاب يفتقرون إلى أسس التفكير النظري. وانطلاقاً من الافتراض بأن هؤلاء الطلاب لديهم توجه عقلاني سائد، أوصي باتباع الاستراتيجية التعليمية الآتية للمقررات التمهيدية في العلوم الاجتماعية من قبيل علم الاجتماع، وعلم النفس الاجتماعي، والإدارة، وعلم السلوك التنظيمي:

أ ـ السعي لوضع المعلومات ضمن سياق أكثر اتساعاً، إذ إن هناك حاجة لإرساء الأرضية السياقية قبل تقديم أي مفهوم جديد.

ب ـ شرح المفاهيم الجديدة بالرجوع إلى مفاهيم أخرى مشابهة، بما فيها ما يقابلها بالعربية. أي بمعنى الشغل على تمتين المعنى الضمني للمفهوم قبل المباشرة بتحديد دلالاته الخاصة به.

ج ـ ضبط التسرع في الإعطاء المباشر للأمثلة، إذ من المستحسن إعطاء المثال بعد التأكد من توفير مستوى ملائم من المفهوم المجرد. ذلك أن إعطاء مثال ملموس قبل التمكن من استيعاب مستوى أساسي من الفهم السياقي قد يهدد بعرقلة استيعاب المفهوم. ومن الضروري وضع حد للتسرع في الذهاب إلى العينية التي يعجل بها فقدان المهارات التجريدية.

د ـ ربط ومزاوجة المفاهيم المتشابهة والمتضادة أثناء التفسير وفي الامتحانات، إذ إن الربط من خلال التشابه أو التضاد يحسن من فهم المفاهيم المجردة، كما يحسن، من خلال الترابط، الاحتفاظ بها في الذاكرة. يتمثل أحد تحديات هذه الممارسة التعليمية في مشكلة نسيان المفاهيم بعد أسابيع أو أشهر قليلة من تعليمها.

هـ ـ ربط المفاهيم التي تم شرحها بمنظورات مكبرة من قبيل القضايا المتعلقة بالمجتمع العربي والثقافة. يمكن للمنظورات المكبرة أن تولد إطاراً سياقياً، وتثير الاهتمام، وترسخ الارتباط بالقيم. وبالتالي يمكن لربط المفاهيم الجديدة بالقضايا الكبرى أن يحسن الروابط ما بين المفاهيم المكتسبة، كما يحسن القدرة على الاحتفاظ بها في الذاكرة.

فَسَّرَ بعض زملائي الأمريكيين الشماليين عينية طلابهم المفرطة بأنها فشل في استقدام الطريقة الاستقرائية البعيدة من التجريد. أما تقديري أنا فيذهب إلى القول بأن المقاربة الاستقرائية الصارمة التي اتبعوها لم تكن ناجحة لأنها لم تربط بأسلوب الطلاب العقلاني الضمني. كان هناك تسرع في الذهاب إلى العينية لأن الطلاب لم يُعَلَّموا في المدرسة الثانوية مهارات التجريد الأساسية الضرورية للأداء الأكاديمي. مَثَّلَ اللجوء إلى العينية المتطرفة عملياً صرخة لإعادة المقاربة الإيبيستمية العقلانية إلى مكانتها وليس صرخة لاستبدالها. قد تكون فكرة المقاربة الواقعية المستعملة، والمترسخة في التقليد البراغماتي، بحاجة إلى الوقوف عندها وتفحصها بإيجاز في هذا السياق. يمكن وصف شخص ما بأن قدميه ليستا على الأرض، أو أنه يشرد عالياً عندما يتمسك بنماذج أو نظريات مجردة وينفر من البحث في تطبيقاتها العملية. قد يحتاج مثل هذا الشخص إلى مساعدة ما على صعيد مهارة الصياغة العملانية للمفاهيم وتقديرها كمياً. ولكن إذا كان الشخص لصيقاً بأرض الواقع (من قبيل الافتقار إلى الوصول إلى المهارات التجريدية) لن يكون بالإمكان عندها الطلب إليه أن يكون أكثر التصاقاً بأرض الواقع. وإذا لم يتبع الطرائق الاستقرائية لبناء النظرية، قد يكون من المفضل تعريف الطلاب العرب ببناء النظريات من خلال الارتقاء بالمنظور الإجمالي والاعتماد على التفكير الاستدلالي (Deduction).

رابعاً: التدريب على التفكير المجرد والنقدي

تتطلب العديد من الجامعات الكندية من طلاب السنة الجامعية التمهيدية في مختلف التخصصات دراسة مقرر في المهارات الأساسية في طرائق التفكير والفكر النقدي. يطور هذا المقرر عادة في أقسام الفلسفة ويُعَلَّم من قبل أساتذة الفلسفة. يعالج المقرر أساسيات التفكير الشكلي من قبيل طرح القضايا، وصياغة التعريفات، وأصول المجادلة، والتفسيرات، ومسائل الصدق/الحقيقة، والاستدلال/الاستقراء، والضروري/الكافي، ومغالطات التفكير. أقترح، إضافة إلى المقرر المبين أعلاه، نمطين إضافيين من التدريب على التفكير للطلاب العرب في الحلقة الجامعية الأولى في جامعة النخبة العربية المستقبلية. (أ) تدريب معرفي في الكفاءة الشخصية والاجتماعية، و(ب) مقررات نظرية مكثفة في حقل اختصاص الطالب.

التدريب المعرفي في الكفاءة الشخصية والاجتماعية هو مقرر شامل تم تطويره في جامعة أوتاوا[٨]، كما أنه مستعمل في المؤسسات العقابية في العديد من الدول الغربية. يركز هذا النمط من التدريب بدرجة أقل على التفكير الشكلي، وبدرجة أكبر على المبادئ العقلانية التي تشكل أساس التنظيم الشخصي الفاعل والأداء الوظيفي الاجتماعي. تتضمن موضوعات هذا المقرر متكامل الاختصاصات كلاً من تحليل المشكلات، وتحديد الأولويات، والتفكير التسلسلي، والتفكير البدائلي (Alternative Thinking)، وتحليل القيم، والتعميمات والاستنتاجات اليومية، ووظائف العادات العامة، وتقنيات إدارة مناقشة ناجحة. وجد الباحثون أن هذا التدريب يسرّع كثيراً نمو المهارات ما بين الشخصية، واكتساب معايير محابية للمجتمع وعادات دائمة، حيث تصبح هذه المهارات قائمة على التزامات بمسلّمات مجردة. نال مقرر هذا التدريب المعرفي تقييمات إيجابية لجهة خفض تكرار الجنح في كندا ودول أخرى[٩] وأكثر من ٦١ تقديراً خلال ٢٦ سنة[١٠].

يمكن اكتساب النمط الثالث من التدريب على التفكير المجرد من خلال تعليم تاريخ تطور النظرية، والنظرية الأساسية لأحد فروع الدراسة. إلزام الطلاب بأخذ مقررات في النظرية في المرحلة المبكرة من سنوات الحلقة الأولى من الدراسة الجامعية سوف يجعلهم يألفون

(٨) Robert Ross and Elizabeth Fabiano, *Reasoning and Rehabilitation: A Handbook for Teaching Cognitive Skills* (Ottawa, ON: Cognitive Centre of Canada, 1986).

انظر أيضاً: ألكسندر عبد النور وروبرت روس، **المهارات الذهنية لتطوير الكفاءة الشخصية والاجتماعية** (أوتاوا، كندا: مركز كندا المعرفي، ١٩٩٦).

(٩) Daniel Antonowicz, «The Reasoning and Rehabilitation Program: Outcome Evaluations with Offenders,» in: Mary McMurran and James McGurie, eds., *Social Problem-solving and Offending: Evidence, Evaluation and Evolution* (London: Wiely, 2005).

(١٠) Daniel Antonowicz and J. Parker, *Reducing Recidivism: Evidence from 26 Years of International Evaluations of Reasoning and Rehabilitation Programs* (Ottawa: Cognitive Centre of Canada, 2014).

التفكير المجرد. ولهذا الغرض، فإن الصفوف صغيرة العدد والاعتماد على المناقشات المشاركة قد تكون مفضلة على المحاضرات المعطاة لأعداد كبيرة من الطلاب. وحسب تجربتي في التعليم في المجالات متعددة الاختصاص وجدت أن المقررات التي تتعامل مع تاريخ نظرية بعض الاختصاصات (من مثل، علم الاجتماع، وعلم الجريمة) يمكن أن تقدم كمقررات تدريبية في التفكير المجرد. تقدم الطلاب في اكتساب هذه المهارات يبدو واضحاً جداً في المقررات اللاحقة. كما أن الاكتساب المبكر لمهارات التفكير التجريدي أصبح أيضاً أكثر أهمية مع تلاقي المذاهب العلمية واستمرار عدد من الحقول متعددة الاختصاصات في التوسع. وإضافة إلى ما سبق، أعتقد أن اكتساب مهارات التفكير المجرد مشابه لاكتساب لغة جديدة، بمعنى أن كليهما يُفَضَّل أن يتم تعليمه في مرحلة مبكرة من الحياة إذا كنا نسعى لإنجاز التَمَكُّن الأمثل.

التفكير ذو المستوى الأعلى والسلوك السياسي

قد يكون مهماً الإشارة هنا إلى أن الشروط السياسية المعقدة تتطلب قدرات فكرية ذات مستوى عال بحيث يتمكن القائد من تخطيط مساره بشكل ملائم بين العديد من المتغيرات المتفاعلة والمتحولة، إذ قد لا يكون الحس العام، ومهارات العلاقات العامة والشخصية، والمعرفة القانونية، والقدرة على التلاعب وحبْك الدسائس، كافية كلها للتعامل مع شروط سياسية معقدة من قبيل تلك التي تواجه بعض الأنظمة العربية. قد تتطلب مثل هذه الشروط المعقدة من القائد الاستعانة بالنماذج المجردة وبالنظريات من العلوم الاجتماعية والتاريخ كي يتمكن من الحفاظ على لعبة توازن ناجحة ما بين الأهداف الأيديولوجية الكبرى، والاستراتيجيات الأساسية، والضغوط الخارجية، والتكتيكات التي تشكل الاستجابة إلى اختلاط الأحداث وتشوشها. وبالتالي، فإن التعليم الجامعي الجيد (وليس الدرجات الجامعية بحد ذاتها) ضروري للقيادة، بينما قصور المعرفة النظرية يمكن أن تدفع نحو قرارات كارثية. أود أن أرى دراسة تتقصى الافتراض القائل بأن انغماس الأنظمة العربية المشرقية في قرارات مفجعة يعود جوهرياً إلى قصور الاستفادة من التعليم العالي لدى قيادتهم. لقد فشلت هذه الأنظمة، رغم الطول المفرط لفترات الحكم، في بناء نخبة مفكرين متينة الإعداد، أكاديمياً بمقدورها أن تبحر في بحار سياسية وأيديولوجية صعبة. ويمكن كجزء من دراسة من هذا القبيل أن تستقصي كذلك فيما إذا كان قصور الانضباط الأكاديمي مسؤولاً عن تسارع السقوط في الانقياد لفكر الجماعة (Groupthink). وصف إيرفينغ يانس هذا الانقياد لفكر الجماعة الصغيرة لتلافي التباين

في الرؤى من قبل أعضاء الجماعة بغية الظهور بأنهم على توافق[11]. حدد يانس ثمانية أعراض للانقياد لفكر الجماعة، تتضمن حسّاً من انعدام المناعة الذاتية، وتجاهل البدائل، وفقدان اختبار الواقع، والرضوخ للتخويف والتهويل من قبل الأعضاء الأقوياء ـ وكلها تؤدي بالجماعة إلى التوافق على قرارات خاطئة (الاجماع السياسي العربي المعروف). فكرة الانقياد لفكر الجماعة هي ذات أهمية على هذا الصعيد، حيث إن التوافق الجماعي ما بين القيادات العليا في بعض القرارات، من قبيل غزو البلاد المجاورة، أو استعمال القوة العسكرية ضد المتظاهرين، قد أدت إلى نتائج كارثية. كما قد تصمم دراسة من هذا القبيل طرائق لتقدير تأثير الانضباط الأكاديمي المبكر الذي يدفع بالموضوعية والحد من انتفاخ الأنا قدماً. وبالتالي، فبذل الجهد في بحث وكتابة ورقة نهاية الفصل في مقرر دراسي قد يقوم بدور وقائي ضد استفحال النرجسية المرضية التي يبدو أنها تصيب العديد من القادة العرب. ومع أن التعليم الجامعي العالي لا يصنع وحده قادة ناجحين، إلا أن غياب تدريب أكاديمي متين عند القادة السياسيين قد يشكل مصدر خطورة فعلية.

خامساً: صعوبات تواصل عبر ـ ثقافية

من المرجَّح أن تبرز صعوبات التواصل ما بين العرب وبين جماعات ثقافية أخرى كنتيجة للفروق في المعايير والتقاليد الخاصة ببعض الوضعيات، من قبيل التباين في أساليب اللفظ، والإشارات، والحركات الجسدية، وتبادل المجاملات، والتعبير عن التهذيب والضيافة. تنزع حالات سوء التفاهم هذه، المتولدة من هذه الفروق، إلى أن تكون قصيرة المدى حيث يولد استمرار التفاعل والألفة التوافقات الضرورية. إلا أن سوء التفاهم المزمن وذا الشأن ما بين العرب والغربيين، يبدو أنه ينبع بالأحرى من الفروق في التوجهات الإيبيستمية، كما يلي:

١ ـ تعقيدات الشمولية

يشدد الأسلوب العقلاني على الشمولية التي تشجع الاستطراد والتنقل من موضوع إلى آخر، ومحاولات التكامل من خلال إدخال النظرية والقيم في التعامل مع مشكلة ما. يهدد هذا التطلع إلى الشمولية والإدماج محاولات التركيز على موضوع الاهتمام الراهن، وهو ما يولد الإحباط لدى أولئك الذين يتصرفون من موقع الأسلوب الإمبيريقي السائد. وهو ما قد يفسر الاتهام المتحيز براغماتياً القائل بأن العرب ينزعون إلى «الطواف حول الدغل» (يدورون حول المسألة ولا يخوضون فيها) وينفرون من التركيز على المشكلة المباشرة.

---

(١١) Irving Janis, *Groupthink: Psychological Studies of Policy Decisions and Fiascos*, 2nd ed. (New York: Houghton Miffin, 1982).

٢ ـ العرب: أصدقاء المثالية

وما يفاقم هذا الإحباط لدى الأنغلو ـ سكسون المتوجهين إمبيريقياً هو الإصرار العربي على مناقشة مسألة موضع اهتمام من خلال الرجوع إلى نموذج مثالي، وهو ما يمكن أن يدرك من قبل الإمبيريقيين ليس على أنه مجرد اهتمام مفرط البعد عن الموضوع ولا طائل تحته وإنما أيضاً لكونه يشكل المزيد من تشتت الانتباه عن معالجة المشكلة قيد البحث.

٣ ـ سوء تأويل الأقوال الكبرى

سبق أن قُدِّمَ الاقتراح القائل بأن العرب غالباً ما يتفوهون ببيانات كبرى طنانة[١٢]. ولقد تم تعريف القول الكبير بأنه بيان صريح ومتطرف للواقعة أو القيمة الذي يتضمن، بالنسبة إلى الناطق بالعربية وجمهوره العربي، أربع اتصالات، على الأقل: (١) بيان تعميمي للواقعة أو للطرح؛ (٢) اتخاذ موقف أو اتجاه قيمي؛ (٣) تقديم درامي للظرف؛ (٤) فرضية تحتاج إلى استقصائها ومناقشتها. من المرجح أن يتجاهل الغربيون البيانات المعبِّرة عن الاتجاه، أو الانفعال، والقيمة الجمالية التي يتم الإدلاء بها ويحصرون تركيزهم في البيانات المعبِّرة عن الوقائع وحدها. وغالباً ما يفهم القول الكبير في سياق «تعميمات متسرّعة» أو أحكام مسبقة متحيزة.

٤ ـ الانقسام مجرد/عيني

عندما يختار عربي، ذو أسلوب عقلاني، الانخراط في مسار براغماتي، يكون لديه احتمال أكبر من البراغماتي غير العربي للتحول الجذري إلى البراغماتية العينية الملائمة مع الانقسام مجرد/عيني (انظر الفصل العاشر). ليست القيم والمثاليات وحدها هي التي تفقد جدواها، في هذا التحول المتطرف، وإنما القوانين تفقد هذه الجدوى بدورها. تشكل حالة البراغماتية العينية عادة جزءاً من السقوط من التجريد إلى حالة الانهيار. يتم، خلال حالة السقوط هذه، التخلي الجذري عن القيم والجنوح المفرط إلى جني الفوائد النفعية، والفساد اللامحدود، والانخراط في إجراء الصفقات. غالباً ما تشكل النفعية المتطرفة المركزة حول الذات حالة مؤقتة من السقوط؛ إذ إن نقيضها، أي حالة المثالية الأخلاقية المجردة، ممكنة وتتصف بالتطرف بدورها. إلا أنه من المرجح أن يطلق الغربيون أحكامهم استناداً إلى خبراتهم مع النفعية العربية المركزة حول الذات، وما ينجم عنها من عدم احترام للقانون.

---

(١٢) انظر الفصلين الرابع والسابع من هذا الكتاب.

٥ ـ تراصف الواقعة والقيمة

يمكن أن تبرز صعوبة تواصلية أخرى، من النزعة العربية إلى اتخاذ المواقف ذات الطابع الانفعالي خلال مناقشتهم القضايا. ينتج اتخاذ المواقف القيمية هذا من كون القيمة المثالية، أو النموذج المثالي يشكل جزءاً من حلبة الخطاب. هناك إدراك متميز يسود في أوساط المتمسكين بالأسلوب الإمبيريقي يقول بأن اتخاذ المواقف والتعبير الانفعالي القوي خلال المناقشة يعرض الموضوعية للخطر بالضرورة. إلا أن التعبير المتسم بالانفعال أو المرتبط بالقيم لا يؤثر في الموضوعية، بالضرورة، فيما لو ظل هذا التعبير معزولاً عن العملية الفكرية التي تشتغل على العوامل الموضوعية. يبدو أن المفكرين العرب قد طوروا فن التعبير الانفعالي والسجالي، في حين يظلون موضوعين تماماً ومنفتحين إلى حد بعيد على إمكان تغيير رؤاهم. تنبع هذه القدرة من موهبة البراعة الثقافية في بسط أوالية العزل. يبدو أن المفكرين العرب من ذوي التعليم العالي قادرون على بسط القدرة الهيراقليطية التي توحد الأضداد ضمن سياق القيم والوقائع، إذ تُمزَج كل من المرجعية القيمية والموضوعية عالية التحديد من دون السماح لهما بتخريب إحداهما الأخرى أو تعطيل مجرى النقاش.

لا يشكل الحياد القيمي والانفعالي، و«المواقف الباردة» في جلها، ضمانة للموضوعية، إذ يمكن لمناقشة ما أن تُخَرَّب جذرياً من خلال المحاولات «المتسمة بالبرود» لتفكيك الجشطلتات (الكيانات الكلية) أو من خلال سوء الفهم المقصود الذي يتقنع بنقد موضوعي. هناك تحيز براغماتي شائع يذهب إلى أن اتخاذ المواقف القيمية الصريحة والتعبير المنفعل يشكلان ابتعاداً من الموضوعية، وذلك بصرف النظر عن الكفاءة الفكرية. يخلط هذا الموقف أسلوب التعبير مع عملية التفكير. كما أنه يتجاهل فوق ذلك قدرة التعبير المتسم بالانفعال على تعبئة المناقشة، وتخفيف الملل، وشحذ النقاط التي يمكن أن تحفز الاستبصارات الإبداعية. يؤدي قصور فهم هذه العلاقة الهيراقليطية إلى سوء فهم الأسلوب العربي في الخطاب.

من الضروري في هذا السياق تذكير القارئ بتمييز مهم يتمثل بأن استراتيجية المجادلة تختلف عن استراتيجية المناقشة. تتضمن استراتيجية المجادلة محاولات لرفض النظرة المضادة، وتبيان بطلانها، أو الفوز عليها. غالباً ما تتجلى استراتيجية المجادلة في المناظرات السياسية الصاخبة التي تحدث في الإعلام العربي. ولكن استراتيجية المناقشة هي تعاونية أساساً، إذ تسعى لتقديم هذه النظرات بطريقة تعاونية ومتسامحة، مما يتيح المقارنة ما بين مختلف النظرات بعد عرضها كاملة مع التشديد على ضرورة عرض الاختلافات كاختلافات في الرؤى لا بين الأشخاص. يتمثل التناقض المركزي في المناقشة ما بين المواقف في بداية النقاش والمواقف في نهايته. بمعنى أن المناقشة الناجحة تتيح للمشارك فيها أن ينقح أو يعدّل موقفه الأصلي وبالتالي يمكنه

التخلي عنه. يتعين التمييز ما بين التعبيرات الموقفية المحملة بالانفعالات القوية التي تشاهد غالباً في النقاشات بين المفكرين العرب وبين التعبيرات السجالية التي تمت إلى المجادلات التي يشتهر العرب في الانخراط فيها غالباً. تتماشى التعبيرات الانفعالية والنبرات العالية التي قد تقوم في المناقشات بين المفكرين العرب مع الاستراتيجية الجدلية وليس مع المجادلة السجالية. ولسوء الحظ غالباً ما يتم الخلط ما بين نمطي الخطاب: أي المناقشة والمجادلة.

٦ ـ الأسلوب الإيبيستمي واللقاءات الاجتماعية

يبدو أن التجمعات غير الرسمية واللقاءات الاجتماعية تأثرت بشدة في توجهات الجماعة الإيبيستمية. قد تكون العوامل الإيبيستمية لا الثقافية هي المسؤولة عن إعطاء التفاعلات غير الرسمية بين المهنيين العرب ونظرائهم الأمريكيين طابعها المميز. تشير الاستطلاعات التي قمت بها أنا بنفسي وأكاديميون آخرون من النشطاء في التنظيمات المحلية، على الدوام أن الجيل الأول من المهاجرين العرب من ذوي التعليم العالي، الذين يقيمون في المدن الكبرى ينزعون إلى الانخراط في جل اللقاءات الاجتماعية الحميمة مع أقران وأصدقاء عرب. يميل هذا التفاعل إلى التزايد مع مرور الوقت بدلاً من الانحسار، حيث يحدث أن يلتقي هؤلاء المهنيون اجتماعياً بشكل متزايد مع العرب، وينحسر خصوصاً مع الأمريكيين الشماليين، وذلك بصرف النظر عن المنطقة العربية التي أتى منها هؤلاء المهاجرون.

يمكن رد سبب هذا النمط جزئياً إلى افتراضات ذات طبيعة إيبيستمية. هناك في الثقافة الأنغلو ـ أمريكية توكيد على الفصل القاطع ما بين وقت العمل ووقت الاستراحة. إنما يتصف ما يختص به التقليد الثقافي الأنغلو ـ أمريكي في أن الخطابات العلمية والفكرية تُعرَّف ضمناً بأنها تنتمي إلى مجال العمل. وبالتالي، غالباً ما يستبعد النشاط الفكري من اللقاءات الاجتماعية ومن أوقات الراحة. وبالتالي تصبح تحليلات القضايا بالعمق ومحاولات النظر التأملي بالانشغالات الخاصة بالعمل أو بالمجتمع من المحرمات. وهناك، بالمقابل، إفراط في «الدردشات» وتبادل الطرائف «المسلية» المتعلقة عادة بالأسفار واللقاءات النوعية الأخرى. وهناك أيضاً اقتصار اللقاء الاجتماعي على الدردشة، كما هو الحال في أوقات الاستراحة القصيرة، وخصوصاً استراحة القهوة، من قبيل تبادل أخبار المكتب أو الإفراط في ما يحلو لي تسميته «إشغال الوعي بالتوافه» أو «تتفيه الوعي» الذي يحدث نمطياً في الأحاديث المتعلقة بالرياضة.

يحمل الادعاء القائل بأن الفكر هو جزء من العمل ويجب استبعاده من اللقاءات الاجتماعية الترويحية ادعاءين مغلوطين آخرين: (١) إنه من الممكن الفصل ما بين الطريقة العلمية المكتسبة والانضباط الفكري وبين أنشطة اللقاءات الاجتماعية، هذا في حين أن القدرات الفكرية تصبح في الواقع جزءاً متكاملاً من نشاط الشخصية الكلية الوظيفي ويدخل بالتالي في أي نشاط كان،

سواء أكان تنظيراً علمياً، أو تعبيراً فكاهياً، أو تبادلاً للنميمة؛ (٢) الادعاء بأن الخطاب الفكري ممل بطبيعته (ويمت إلى عالم العمل) وبالتالي يتعين التخلي عنه في الأمسيات الاجتماعية، بينما يمكن أن يكون الفكر والطريقة في الواقع الأكثر إدخالاً للراحة على النفس عندما ينصبان على القضايا ذات الدلالة الوجودية. في الحقيقة، ينزع التجريد إلى زيادة الإثارة في المنظومة العصبية المستقلة، ويحفز التأثير الانفعالي للفكاهة.

بناءً على ما سبق بيانه، أعلنت زوجة أحد معارفي من الأكاديميين العرب أنها لم تعد مستعدة لتجَشُّم أعباء استضافة زملاء زوجها وزوجاتهم، ممن هم في أغلبيتهم من ذوي الخلفية الأنغلو ـ أمريكية. تمثلت حجتها في ذلك، بأنها كانت تنتظر أن تتعلم أشياء جديدة من زملاء زوجها المتعلمين، إلا أن الأمر الوحيد الذي سمعته طوال هذه الأمسيات تمثل بالطرائف التي حدثت خلال العطلات، وخبراتهم مع الفنادق، وطلعاتهم إلى المطاعم، وأخبار كلاب الأسرة. لقد لاحَظَت، خلال اللقاءات من هذا النوع، أني حين قمت بمحاولة من جانبي لإضفاء التجريد على مستوى النقاش وصولاً إلى طرح موضوعات أكثر أهمية كان الحضور يستجيب بحصر المحادثة في تبادل النوادر. وفي المقابل، ينطلق الحوار مع الأكاديميين العرب بشكل مفتوح حين تنغمس القضايا في التاريخ العربي، والأدب العربي، والفروق عبر الثقافية، وسياسات الشرق الأوسط، والمناظرات السجالية، والتصريحات الطنانة. قد يستحق أداء من هذا القبيل مشقة وليمة العشاء والاستضافة من قبل مضيف عربي.

سادساً: الموسيقى العربية ضحية قلق الانهيار

لاحظ باتاي أن فنون الزخرف العربي هي زخرفية أساساً وليست تمثيلية(١٣)، وذلك بالبناء على ثلاثة عناصر فقط: الزخرف النباتي، الزخرف الهندسي، والخط العربي. وصلت الفنون الزخرفية العربية إلى أعلى مستوياتها في استعمال العناصر الهندسية، حين مثلت، انطلاقاً من أشكال هندسية قاعدية، تصميمات متنوعة قائمة على أشكال مجردة. ومع أن تحريماً إسلامياً تقليدياً لتمثيل أي كائن حي (إنسانياً كان أم سواه) على شكل بصري، كان بإمكان الفنانين العرب، في رأي باتاي، أن يتجاهلوا هذا الحظر كما فعله زملاؤهم في البلدان الإسلامية غير العربية. أدلى باتاي بتخمين يذهب إلى أن اختيار «الفنان العربي للتعبير عن إبداعه بوسائط مجردة قد يتضمن مستوى من الازدراء للواقع ويعكس نزوعاً إلى تحرير الذات من الأشكال المحدودة والزائلة التي تحيط به وصولاً إلى إطلاق العنان لخياله لإبداع مفاهيم مثالية أسمى من أي شيء موجود في الطبيعة. لقد أبدع تقليداً فنياً عظيماً كان ولا يزال منفصلاً تماماً عن

(١٣) Raphael Patai, *The Arab Mind,* 3rd ed. (New York: Charles Scribner, 1983).

الطبيعة إذ كان إنتاجاً عقلياً محضاً، من صنع الفنان ... وبمعزل عن اعتبار الإبداع الفني ليس فقط في خدمة الإنسان والإله، وإنما نوعاً من المحاكاة الإلهية على مستوى متواضع ومصغر، عملاً مشابهاً لعمل الإله الذي لا يستنسخ الطبيعة التي خلقها، وإنما هو يستعمل تعاليم الإله، لإبداع شيء من لا شيء»(١٤).

لا يبدو أن الموسيقى العربية لم تصل إلى مستوى الفنون الزخرفيه التي تم وصفها أعلاه. الموسيقى المجردة بما هي موسيقى أداتية (تعزف بواسطة أوركسترا) بمعزل عن أن اللغة والمرجعيات اللغوية هي محدودة جداً نسبياً في السجل الموسيقي العربي. ومع أن غلبة الموسيقى اللفظية كبيرة في معظم الثقافات العالمية، فإن الانشغال الدلالي (Semantic) في الموسيقى العربية يبدو أنه هو الغالب. إذ غالباً ما تلعب بعض المقامات التقليدية العثمانية (من مثل البشرف، والسماعي، والنهوند) كموسيقى أداتية خالصة، ولكن مع مدى واسع من ارتجال التقاسيم. يتأثر أداء الألحان في التقاسيم إلى حد بعيد بمهارات العازف الارتجالية، أو بمزاجه، حيث تكون مستقلة إلى حدٍ كبير عن الموسيقى المكتوبة أو المعيارية. يضطر العازف، في محاولته إدخال تنوعاته الخاصة به على اللحن التقليدي إلى الاستفاضة في تكرار الملحن، الأمر الذي يعرِّضه لخطر إدخال الملل على نفوس المستمعين الذواقة. إلا أن الشطر الأكبر من الموسيقى الأداتية العربية تعزف تمهيداً للأغاني، أو أداءً لألحان الأغاني الشعبية الرائجة جداً.

تملك الكلمات، وخصوصاً الكلمات العربية، نغماتها الموسيقية الخاصة، وهو ما يساعد على بناء نسق لحن الأغنية. ومن خلال اتباع موسيقى الكلمات، يتعرض تحدي إبداع تأليف الألحان للخطر. وبدلاً من تأليف لحن مجرد ومن ثم إيجاد الكلمات التي يمكن أن تلائمه، يتبع التأليف عادة كلمات القصيدة في تأليف اللحن. وهكذا يمكن للكلمات أن تفسد اللحن منذ البداية ويمكنها بالتالي أن تعيق التأليف الموسيقي الخالص. أكثر من ذلك تنزع الكلمات، من خلال امتلاكها مرجعيات سلوكية، أن تضفي الخصوصية، والعينية، والحسية على الموسيقى من خلال فرض بعض الموضوعات التي تمتّ إلى المناسبات الاجتماعية من قبيل الحب، والجنس، والفراق، وسواها من الحالات الانفعالية النوعية. وهكذا يمكن للكلمات أن تمارس سطوتها الاستبدادية على اللحن. وحيث يتم إنتاج الموسيقى والتعرف إليها من الأغنية، فعندما تعزف ألحان أغنية معينة على الآلات وحدها، تبدأ الذاكرة باسترجاع كلمات الأغنية الأصلية. وهكذا تقيد الكلمات اللحن وتسجنه.

لماذا يتاح للفنون غير التمثيلية حرية التعبير الكامل من خلال التعبير المجرد بواسطة تنوع واسع من الأشكال الهندسية بينما يظل التعبير الموسيقي المرتبط بالأغنيات القائمة على

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

الكلمات (**الطرب**) سؤالاً محيراً. قد يكون هناك مفتاح يتعين العثور عليه في الإصرار العربي على إدماج القيم السامية بالإدارة السياسية.

وكما سبق بيانه في هذا الكتاب، يشكل فصل القيم السامية عن إدارة الدولة تهديداً كبيراً للعقل العربي. عندما لا تعود القيم السامية التي تشكل تعبيراً عن المجال الذاتي عاملاً في تنظيم عملية الإدارة السياسية تبرز حالة تهديد بوقوع فوضى وشيكة، أي توقع العدمية والانهيار. يبدو أن اللغة في الموسيقى معدة للقيام بالوظيفة ذاتها التي تقوم بها القيم الاجتماعية في السياسة. تقوم اللغة بوظيفة المبدأ أو القانون (**اللوغوس**) الذي يتطلب أن تربط بالألحان الخالصة بغية خفض الخوف من الفوضى اللحنية. وبينما الإصرار على ربط القيم الأخلاقية بالدولة يمكن أن يكون له وظائف اجتماعية طيبة، فإن الربط الموازي للغة باللحن الموسيقي أدى، في تقديري، إلى كارثة ثقافية. وكنتيجة لهذا الربط، لم تتمكن الموسيقى المجردة أبداً من تحرير ذاتها من اللغة وكل توابعها من الموضوعات العينية؛ وبالتالي، أعيق التطور المستقل للموسيقى الآلاتية المجردة. يبدو أن التحرر الرائع من التمثيلات العينية والموضوعات الدنيوية الذي حدث في الفنون الزخرفية العربية، فشل فشلاً ذريعاً في حالة الموسيقى العربية. وتتعين الإشارة هنا إلى أن هذه النزعة الطاغية نحو التعبير اللفظي قد امتدت لتشمل الموسيقى الكلاسيكية الغربية وخصوصاً في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي حيث اقتبست الألحان من الأعمال الغربية الكلاسيكية من قبل «الملحنين» العرب وحولت إلى أغان شعبية، وهو ما أدى لا إلى مجرد السرقة الفنية وإنما إلى ابتذالها السوقي كذلك.

لا بد من الاعتراف أن ليس كل الموسيقى المعزوفة على الآلات بالغة الرقي بالضرورة، وإبداعية موسيقياً، أو مصدر ارتقاء، وأن بعض التلاوات اللفظية الجماعية من قبيل **الندب** في المآتم **والحداء** في التعبير الذَكَري عن التضامن، هي من النوع الذي يحدد السياق، وذات دلالة اجتماعية، ودافعة للاندماج الانفعالي. إلا أن التأليف الموسيقي الآلاتي الخالص والمستقل عن كل من اللغة والمسرح، ضروري لتطوير موسيقى مجردة من مستوى أرقى. كما يمكن النظر إلى التأليف الموسيقي الآلاتي سبيلاً لتحرير العقل من الاعتماد اليومي الطاغي على اللغة. إنه لمن المؤسف حقاً أن أوالية العزل، وهي الأوالية التي تشكل مصدر الاعتماد الأكبر عليها في التعبير المعرفي ـ العاطفي العربي، لم يتم تطبيقها في علاقة الموسيقى باللغة. من الجائز أنه كان يتعين تبني قرار واع بالعزل ـ ما بين الموسيقى كبناء غنائي (**طرب**) وبين الموسيقى بوصفها تأليفاً أداتياً مجرداً ـ على مستوى السياسات بحيث يمكن للمحاولات الكفاحية من أجل التأليف الموسيقي المجرد أن تجد الدعم اللازم للنمو الإبداعي.

قامت، منذ أواسط الثمانينيات، محاولات متفرقة للتأليف الموسيقي الكلاسيكي من قبل قلة من المؤلفين العرب وبميزانية محدودة وفرقة موسيقية صغيرة كذلك. قد يكون استعمال أوركسترا سمفونية كبيرة مكلفاً مالياً إلا أنه يستحق إنفاق المال وبذل الجهد إذا كنا نسعى إلى إنتاج موسيقى كبرى تناسب البعد الثقافي التجريدي الكبير. وأنا أجادل بأن الموسيقى المجردة تنفذ بشكل أفضل من خلال الآلات الأوركسترالية حيث تتمثل المهمة الكبرى للموسيقى المجردة في تحرير الأشكال الموسيقية من كل من اللغة والحناجر البشرية.

سابعاً: قلق الانهيار ومقاومة العقل العربي للماركسية

يمثل المجرد، في الانقسام مجرد/عيني، العالم الذاتي المتمثل بأن تكون أنت المُحَدِّد للأمر، في مقابل أن تكون موضع تحديد. ويمثل العيني فقدان الذاتية والارتهان للشروط الخارجية من مثل الحاجات النفعية.

على الرغم من كون نقطة الانطلاق في الفلسفة الماركسية هي الطبقة الاجتماعية، وعلى الرغم من التحليل المحنك ونظرية النظام الاجتماعي، وكذلك على الرغم من إضفاء الطابع المثالي على الأهداف الاجتماعية الكبرى، من مثل العدالة الاجتماعية، فإن الماركسية هي في الأساس فلسفة نفعية ترى أن المساواة الاقتصادية تمثل الغاية الأكثر مركزية. يحس العقل العربي بالحدس أن النفعية القصوى ملازمة للماركسية وأن هذا الإدراك يطلق القلق المرتبط بالانهيار المحتمل للمجرد إلى العيني. بعد سقوط الاتحاد السوفياتي في التسعينيات، أتى بعض الشبان الذين نشأوا في المنظومة السوفياتية للعمل في بعض البلدان العربية مدفوعين بقيم تتبنى النفعية بشكل صارخ يكاد يبلغ حد العدمية، وهو ما يشهد على صوابية المخاوف العربية. وهكذا يمكن للمرء القول بأن «الأجسام المضادة» ضد الماركسية قد تحركت من خلال الخوف من الانهيار النهائي الذي يمكن أن توكده النفعية الجذرية واللذّوية الكامنة خلف بهرجة الوصفة الماركسية. قد يكون الغرب أنفق، خلال الحرب الباردة، المال بشكل لا لزوم له لإبقاء البلدان العربية بعيدة من الماركسية، إذ إنه لم يكن يعرف شيئاً عن المقاومة الطبيعية لدى العقل العربي ضد هذه الأيديولوجيا.

تشير معلومات متفرقة من لبنان منذ أواخر التسعينيات إلى أن عدداً كبيراً نسبياً من الأعضاء القياديين في الحزب الشيوعي، كانوا يتخلون عن كل من النضال السياسي وعن الأيديولوجيا، إذ انصرف عدد مهم من المناضلين الشيوعيين العقائديين الذين كانوا ناشطين في السبعينيات والثمانينيات بسرعة عن الالتزام السياسي وانخرطوا في أنشطة رأسمالية مركزة حول الربح. وقد ترافق ذلك أيضاً مع الانغماس المفرط في الاستهلاك اللذّوي مصحوباً بنظرة ازدرائية إلى كل

المثل العليا والأيديولوجيات. في الحقيقة، تحول الأنصار من النفعية الجماعية إلى النفعية الفردية. لقد فشل أولئك الذين انخرطوا في تضخيم هذا التحول الصارخ والتفجع عليه في إدراك أن السهولة التي تم فيها هذا التحول قد يكون أثير من خلال التشابه النوعي ما بين هذين النمطين من النفعية. وهكذا، فإن التحرك من الأهداف الكبرى المجردة إلى المساعي العينية المحسوسة لم يكن في هذه الحالة، بهذه الدرجة من الجذرية التي تبدو عليها، كون المثل العليا الماركسية هي في صميمها نفعية ولذّوية، كما تم بيانه أعلاه. وهذا التحول كان على غرار قول الشاعر المتنبي(*) «سلمت من الحُمامِ إلى الحُمَامْ».

ثامناً: تهديدات وتحديات معاصرة للعقل العربي

لا تزال ثلاثة شروط تمثل تهديداً للمجتمعات العربية ـ تم تحديدها في الفصل العاشر ـ أي كلٌ من صغر حجم الكيان السياسي؛ وغلبة الأهداف النفعية؛ وتصاعد نمط الشخصيات التصالحية في حل الصراع ـ تتربص بهذه المجتمعات في بداية القرن الحادي والعشرين. ونظراً إلى الصراعات الطائفية الجارية حالياً، هناك مخاوف من المزيد من التفتت السياسي في القسم الشرقي من الوطن العربي مع خلق كيانات صغيرة إضافية يمكن أن تكون قابلة للحياة مالياً إلا أنها ليست كذلك ثقافياً. وهناك مخاوف من أن تصبح هذه المناطق السياسية القائمة على أسس طائفية معزولة في النهاية عن التيار الثقافي العربي العام، ومنفتحة كلياً على الكوسموبوليتية، والاستهلاكية، وتصبح غير قادرة على الحفاظ على ثقافة عربية موحدة أو الدفاع عنها. سوف تكون هذه الشروط مثالية لاستقطاب الشخصيات صانعة الصفقات والتصالحية في حل الصراع وبروزها، وهي قد تكون مستعدة للقضاء على كل قضية مجردة، وكل غاية سامية، وكل موقع للوحدة الثقافية، وكل توكيد للشرف الوطني.

هناك العديد من التهديدات الأخرى الجارية حالياً للسيادة الثقافية الناتجة من الاستيراد العشوائي للمنتجات التقنية والإدارية والتعليمية. هذه الشروط الإشكالية مضافة إلى غياب السياسات الاجتماعية لضبطها وتنظيمها بارزة للعيان بالنسبة إلى الأفراد الحرصاء على الحفاظ

(*) المتنبي: هذا شطر من أحد أبيات قصيدة المتنبي في وصف الحُمى التي أصابته خلال إقامته في مصر التي استدعاه إليها كافور وابقاه سنتين بدون إعطائه المكافأة المنتظرة ما جعله يعبر عن سقمه من طول الانتظار (حمى الانتظار) والذي أضيف على الحمى التي أصابته. وهكذا قال في وصف حاله:

فإن أمرض فما مرض اصطباري — وإن أُحْمَمْ فما حُمَّ اعتزامي
وإن أسلم فما أبقى ولكن — سلمت من الحُمام (الموت) إلى الحُمام

يقصد الكاتب من إيراد بيت الشعر هذا أن الماركسيين، قد تحولوا من النفعية الماركسية إلى النفعية الشخصية اللذّوية (المترجم).

على الأوجه الفريدة والإبداعية للثقافة العربية. إضافة إلى ما سبق هناك تهديدان إضافيان وخفيان للعقل العربي يستحقان إيلاؤهما اهتماماً خاصاً.

١ ـ التهديد الناتج من النزعة المسرحية والاستعراضية

اعتقد أن الحس العربي بالدرامي وتكامله الفريد في الحياة اليومية معرض للتهديد. إن هذا التهديد هو من المكونات الفعلية لأساليب التعبير المسرحية والاستعراضية التي تروجها الثقافة المعاصرة. تم في الفصل السابع الاقتراح القائل بأن العقل العربي يتمتع بدرجة عالية من الدرامية، التي تُعَرَّف بأنها التعبير العفوي عن السخرية، والفكاهة، والمبالغة في الحياة اليومية. ما هو فريد في الحس الدرامي في الثقافة العربية التركيزُ العفوي على قضايا الحياة الفعلية واستخدامه لاستراتيجيتين ديناميتين؛ تتمثل **أولاهما** بعزل القيمة عن الجمالي، وتتمثل **ثانيتهما** بإسباغ الطابع الموضوعي على الشروط الافتراضية وغير المؤكدة. المسرح يُبْعِد الدرامي ويولد بدلاً منه جرعةً من أحاسيس الاستعراض الخطرة وحاملة إمكانات مرضية. يطرح ممثلو المسرح المحترفون والمنتجون، أو «أناس الخشبة» كما يحلو لهم أن يصنفوا أنفسهم (أي الذين يمتون إلى خشبة المسرح التي يقفون عليها) تهديداً جدياً لنمو أشكال جديدة وإبداعية من التعبير الدرامي.

أثّرت النزعة المسرحية في التعبير الفني العربي بسبب القبول غير النقدي للنماذج المسرحية الغربية ومحاكاتها. تغلغلت المصطلحات المسرحية من مثل «الدور» و«أدى الدور» في اللغة العربية من اللغة الإنكليزية. فكل شيء الآن «يؤدي دوراً» بينما في نظام الحياة الأصيل يقوم الناس والأشياء بوظائف. كذلك، فإن الفكرة السطحية والخطرة القائلة بأن «كل العالم هو مسرح» تسارعت في أذهان العديد من معلمي الفن العربي.

هناك فكرة رائجة تقول إن تقديم الموضوعات السياسية والاجتماعية على خشبة المسرح يدفع المواقف الثورية إلى الأمام. إلا أن الحقيقة تكمن في الطرف المقابل. إذ عندما تُعْرَض القضايا مسرحياً، ويحدث الإعجاب بالأداء، وينتقد أو يتم التصفيق له، فإن التفريج (Catharsis) الناتج من ذلك يبدد الحيوية الثورية بدلاً من دفعها إلى الأمام. وفوق ذلك، تعتمد المنشآت المسرحية على ممثلين غالباً ما ينعمون بعاهات شخصية وتقدم لهم مسرحاً لإضفاء الطابع الشعبي على الأفكار الاستعراضية واللذّوية والمتهاوية في مجتمع يواجه تحديات صارخة. يمكن لوسائل التسلية الحديثة أن تحوي أساليب تشجع الدرامي بينما لا تشجع الطابع المسرحي. على سبيل المثال، يمكن أن يقدم الإنتاج السينمائي الذي يتعامل مع موضوعات حياتية جدية، كما يتعامل مع بعض الإنتاج الواقعي المدرج في سياق من الفكاهة، مستويات منخفضة نسبياً من النزعات الاستعراضية. يتعين إذاً تشجيع الجهود الخلاقة في تطوير هذا النوع من الدراما.

تنطبق قاعدة نيتشه على النزعة التعبيرية الذاتية المميزة للعقل العربي، التي تم وصفها في هذا الكتاب، وإنتاجها العفوي للدراما في الحياة الواقعية وتثمينها، **إذ ليس العقل العربي بحاجة إلى المسرح**. في الحقيقة، مع انغماس الوطن العربي في الصراعات السياسية والصدامات الثقافية، والحروب، والانفجارات، لا يكاد يستطيع أي مسرح أن يضاهي التراجيديات والكوميديات الراهنة التي تتكشف يومياً تقريباً في بعض البلدان، إذ تجاوزت الصراعات الجارية أدوار المسرحيين المحترفين وأخرجتهم من الحلبة تقريباً. ففي شروط اجتماعية درامية شديدة كهذه، لا يمكن لخشبة المسرح أن تجذب وتجمع سوى الناس الذين يقول فيهم نيتشه «إنهم غير قادرين على الأفكار القوية أو على العاطفة المتحدية ـ وإنما هم قادرون على الانفعال المسكر وحده»[١٥]. وبالتالي، يتعين تحدي فكرة المسرح المُغْتَرّة بذاتها التي يتم إظهارها كشكل أسمى من التعبير الفني، كما ينبغي، في رأيي، نزع الهالة عن المسرحيين وتقليص وجود «بيت أبو خشبة».

٢ ـ التهديد الذي يشكله البَحّاثة وافرو الإنتاج

يقترح المدافعون عن نظرية «اقتصاد الانتباه» (مثل ثورنغايت) أن يتطلب إنتاج المعلومات واستهلاكها توظيف الانتباه[١٦]. إلا أن الانتباه هو مورد محدود، إذ كلما ازداد إنتاجنا للمعلومات، تعين أن تتنافس منتجاتها على الانتباه المحدود للمستهلكين. فالانتباه هو رأس مال ثابت يتوزع بين الناس، وبين موضوعات الاهتمام، وكذلك خلال الزمن. يتعين أن يؤدي بنا هذا التنافس، مثالياً، إلى إنتاج معلومات مقدمة على نحوٍ شحيح. إلا أن العكس هو ما يجري فعلاً، ذلك أن التزايد الهائل في إنتاج المعلومات قد زاد حدة تخصص البحث وتجزئته، وهو ما أدى بدوره إلى تكثيف نشر المقالات والكتب المتزايدة في تخصصها. ومن خلال هذه العملية، يتزايد تراجع المعلومات الأساسية المشتركة بين المذاهب العلمية في اتجاه التخصصات المتزايدة، وهو ما جعلنا نغرق في حجم التوثيق المتخصص، بدون أدنى أمل في إيجاد الوقت الكافي لقراءته كاملاً.

قد لا يكون العدد الكبير من الكتّاب والباحثين العرب في الإنسانيات والدراسات الاجتماعية الثقافية في مجمله نعمة إلا إذا كانت من النوعية الفضلى، تبعاً لتعبير صيغة التفضيل العربية العليا. قد يتمتع الأكاديميون العاملون في المجالات الفكرية ذات الصلة بالقدرة على جودة الكتابة وبنظام العمل المثابر، وقد يكون بمقدورهم الوصول بسهولة إلى المكتبات وقواعد

(١٥) Friedrich Nietzsche, *Joyful Wisdom* (New York: Frederick Unger Publishing, 1968), p. 122. (Original work published 1882).

(١٦) Warren Thorngate, «The Economy of Attention and the Development of Psychology,» *Canadian Psychology*, vol. 31, no. 3 (1990), pp. 262-271.

المعلومات وكذلك إلى مراكز النشر. ونظراً إلى الفاعلية في الكتابة والضبط العلمي، ونظراً إلى التقليد العربي في الإنتاج المتبحر والوافر، من هذا القبيل، يصبح التهديد للاقتصاد من انتباه القراء، والطلاب والباحثين وشيكاً وضاغطاً. ينتج بعض البحّاثة وبشكل روتيني مجلدات ضخمة تولد اليأس لدى القارئ المحتمل تجاه حجمها المفرط. وبالتالي، تهدد غزارة كتابات العلماء واستفاضتهم في حجمها بفقدان الوضوح وخنق الشغف بالقراءة. كما أن غزارة الكتابة غير العادية بإمكانها كذلك أن تحط من قدر قيمة المادة المكتوبة.

وعندما تتضخم المجلدات وتتكاثر قد يكون ذلك مؤشراً إلى أن الكاتب ليس لديه سوى القليل من الجديد كي يقوله. ذلك أن المراجعات والتحليلات المستفيضة للأدبيات قد تكون مدفوعة بالحاجة إلى التغطية على الإسهامات الشخصية المحدودة. فالفكر المبدع «يذهب خفيفاً»، إنه يحب الوضوح، والإيجاز، والنظرية. فهو ليس مغرماً بالتوثيق على الدوام.

تاسعاً: مواجهة تحديات الزمن

يمكن مواجهة تحدي فقر التعاون بين الأنظمة العربية باللجوء إلى ما أسماه الجابري بـ«السيولة العربية». يمكن القيام بتحقيق هذه القدرة جزئياً من خلال زيادة تنقل الأفراد العرب ما بين البلدان العربية والتفاعل الأكبر ما بين مؤسسات الأعمال، والتعليم والثقافة. سوف يعزز هذا الحراك الجغرافي والتعاون الأرضية الثقافية المشتركة التي تتجاوز الثقافة المحلية لإحدى الدول بمفردها. كما يمكن تحقيق تدعيم المرجعية الثقافية العربية الأشمل من خلال سياسات تعليمية تسعى لزيادة الاعتماد على اللغة العربية وتعليم آدابها، إذ كنت ألاحظ بانتظام أن الأفراد الذين درسوا الأدب العربي جيداً كانوا على الدوام من المدافعين عن الهوية الثقافية العربية والمساندين لها؛ وذلك بمعزل عن انتماءاتهم الدينية، كما كنت ألاحظ بانتظام أنه عندما ينخرط العرب في مناقشة بعض أوجه الأدب العربي والاعتزاز بها، فإن جل آثار الفوارق الإقليمية، والدينية أو الطائفية بين أعضاء جماعة المناقشة تميل إلى الذوبان والاختفاء. وهو ما يشهد على القدرة التوحيدية للموروث الثقافي الأدبي. كما يمكن للموروث الديني الثقافي والأخلاقي أن يشكل قوة توحيدية ومُرَسِّخَة للهوية عندما يتحرر من التعصب الطائفي الأعمى.

كما يمكن تعزيز رسوخ الهوية العربية الشاملة من خلال البحث عن سمات ثقافية عربية خاصة وتحديدها، كالمحاولة التي قمنا بها في هذا الكتاب. ويمكن استخدام هذه السمات الثقافية، من قبيل سمات التوجه الإيبيستمي لمواجهة التأقلم الأعمى مع تيارات العولمة الضارة. فلقد أصبح من الأكثر وضوحاً مع تصاعد الغليان السياسي، أن الهوية العربية القائمة على الموروث الثقافي هي الخيار الوحيد القابل للحياة من أجل عالم عربي مستقر وحيوي

ثقافياً. أما الهويات البديلة القائمة إما على العلمانية الغربية وإما على الطائفية الدينية فإنها يمكن أن تؤدي إلى تهاوي المجتمعات العربية. يتعين اعتبار هذا الكتاب بمنزلة جهد لترسيخ الهوية الثقافية العربية. وبالتالي يتمثل ما يمكن أن يكون عملياً وقابلاً للحياة حالياً بالدعوة إلى المذهب الثقافي(*) العربي (Culturalism): أي الدعوة إلى التعاون الثقافي وحيويته التي يمكن أن تستوعب التجمعات الطائفية والإثنية وتتجاوزها في الآن عينه بحيث تتيح لها أن تشكل قواعد الإرشاد الأخلاقي، أو كتعبيرات ثقافية تحمل التنوع أو الإبداع بدلاً من أن تشكل أساساً للتعبئة السياسية والصراع. لقد بدأ الإعلام العربي عملياً هذا التوحيد الثقافي من خلال تحقيق وعي متزايد بالقضايا التي تتكشف في المجتمعات العربية. كما يمكن لنمو هوية ثقافية وتضامن عربي قويين أن يؤديا إلى تعاون اقتصادي عربي أكثر متانة. فلنأمل بأن تستمر مسيرة الدعوة إلى المذهب الثقافي العربي.

(*) مذهب ثقافي (Culturalism) الترجمة القاموسية لهذا المصطلح هو «الثقافوية» إلا أن هذا التعبير قد يوحي بمعنى تبخيسي لذلك فضلنا عليه تعبير المذهب الثقافي وهو علمياً أحد تيارات الأنثروبولوجيا الأمريكية الشمالية الذي يؤكد الأهمية الأساسية لظواهر الاحتكاك والتداخل والتبادل الثقافي في تكوين المجتمع وتشكيل شخصية أفراده. ومن أبرز ممثليه كل من بواز (Boas) وكروبر (Kroeber) (المترجم).

الفصل الثالث عشر

المنزلة الأنطولوجية للتجريد والعينية: مع رد نقدي من جانب العقل العربي

مع اقترابنا من نهاية هذا الكتاب، أعتقد أنه من الضروري تبيان الافتراض المفتاحي القائم خلف الحجج التي تم تقديمها. إنه الافتراض القائل بأن التفكير المجرد والعيني بإمكانه الذهاب إلى ما هو أبعد من أساليب الأفراد والجماعات الإيبيستمية، بحيث يغدو مظاهر مُمأسسة للتصرفات السياسية والاجتماعية. تتمثل غاية هذا الفصل بإبراز العلاقات بين بعض أساليب التفكير وبين بعض التجليات الأنطولوجية على المستويات الثقافية والمؤسسية. إضافة إلى ذلك، سيُعرض فيه فحص نقدي لمترتبات الأنطولوجيا العينية والموقف المضاد للفكر في المجتمع الأمريكي الشمالي مع اللجوء، بقصد الإيجاز، إلى الحد الأدنى من الجدل وإلى قدر ضئيل من الأمثلة. وبالتالي، سوف يقدم هذا الفصل، في عرض موجز، نقداً مضاداً يتحدى التقليد المزمن في التشخيص، والتقييم، والنقد الذي يعرض الوصفات والحلول الموجهة للثقافة العربية. فإذا كان العقل العربي يتخذ منزلة أنطولوجية، فإنه لا بد عندها من أن يتخذ بالضرورة منظوراً نقدياً للثقافة التي يتنافس معها راهناً على بعض الصعد السياسية والثقافية. تم نحت مصطلح «الأنطولوجيا» من جانب الكُتَّاب السكولاستيكيين(*) في القرن السابع عشر وقدمت بصيغة واضحة لأول مرة من جانب الفيلسوف الألماني كريستيان وولف في القرن الثامن عشر. وكان المقصود منها الدلالة على فرع خاص من الفلسفة ـ وتحديداً ذلك الفرع الذي يشتغل

(*) السكولاستيكية (Scholasticism) هي الفلسفة النصرانية السائدة في القرون الوسطى وأوائل عصر النهضة، بنيت على منطق أرسطو ومفهومه لما وراء الطبيعة بعد أن تعرف الأوروبيون على أفكاره من خلال الفيلسوف العربي ابن رشد حيث أضفيت صفة العقلانية على اللاهوت النصراني وإقامة الدليل على أن لا تعارض بين العقل والدين. وتعني في الأساس التزمّت والتمسك الشديد بالتعاليم (المترجم).

بدراسة الكينونة أو الواقع (من مثل نظرية ما يوجد فعلياً في مقابل ما يبدو فقط أنه يوجد، وما يوجد بصفة دائمة في مقابل ما يوجد ظرفياً، وما يوجد على نحوٍ مستقل وغير مشروط في مقابل ما يوجد بالاعتماد على سواه وبشكل مشروط).

أما في استعمال فلسفة القرن العشرين التحليلية فتُعنى الأنطولوجيا النظرية العامة بالموجود. إنها تتعامل عموماً مع وجود النوعيات العامة للأشياء. تستكشف الأنطولوجيا أسئلة من قبيل: هل الكيانات المجردة، من مثل الأرقام، موجودة؟ هل هناك كليات كونية أم كيانات خاصة فقط؟ هل يوجد عقل أم توجد مادة فقط؟ هل يوجد أي شيء بدون أن يكون موجوداً في الزمان والمكان؟ هل القيم تمثل مظاهر موضوعية من الواقع، وما الفرق ما بين عالم الواقع، أي العالم القائم على الموضوعية، وعالم المؤسسات الاجتماعية القائم على التوافق والعرف الإنساني؟ من الشائع الكلام عن أنطولوجيا فيلسوف ما للدلالة على نوع الأشياء التي يفترض وجودها، أو أنطولوجيا نظرية ما تعني الأشياء التي يُفترض أن وجودها حقيقي بالنسبة إلى هذه النظرية[1]. هناك قبول واسع المدى لتصريح كانط القائل بأن الوجود ليس قضية امتلاك خاصية **الوجود** النوعية، وإنما هو امتلاك بعض الخصائص العادية الأخرى. قدم كواين التعريف التالي للوجود: «أن توجد هو أن تُكَوّن قيمة متغير ما»[2].

تُعنى الأنطولوجيا بالمقولات الموجودة ضمن العديد من مجالات الواقع، وكذلك بالمقولات المتوافرة كي يتم قياسها. تستطيع العلوم، من حيث التعريف التعامل مع الموضوعات التي تقع ضمن مجال كل منها فقط. أما الأنطولوجيا فهي على العكس، تتعامل مع العلاقات العابرة للمقولات، من مثل العلاقات ما بين مجالات من العلوم المتمايزة عن بعضها والعلاقات مع الحس العام، وكذلك العلاقات ما بين القيم أو الأفكار.

يستطيع التفكير المجرد والتفكير العيني بوصفهما طرائق في التفكير، أن يؤثرا تدريجياً في البنى الشكلية للمؤسسات السياسية والاجتماعية. على سبيل المثال، بإمكاننا أن نلاحظ بسهولة كيف يمكن للتفكير المجرد أن يؤدي إلى الأيديولوجيا السياسية، التي تؤثر بدورها في السلوك السياسي. وعلى النسق ذاته، يمكن للتجريد الديني أن يؤدي إلى العقائد، كما يؤدي في العلم إلى النظرية. وبالتالي يمكن للأساليب الإيبيستمية أن تطور ضبطها الاجتماعي الخاص بها والذي يرسخ التناقضات الموجودة ما بين الثقافتين العربية والغربية ويعمل على استدامتها.

---

(١) Michael Jubien, «Ontology,» in: Donald Borchert, ed., *The Encyclopaedia of Philosophy: Supplement* (New York: Simon and Shuster, 1996).

(٢) Willard van Orman Quine, *Set Theory and its Logic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969), p. 64.

أولاً: أنطولوجيا العينية في الجريمة

يمكن للعينية أن تصبح جلية أنطولوجياً في مجال الجريمة. فإذا تعرّض فرد ما، في فترة مبكرة من حياته، للإهمال، والحرمان المادي، أو التعنيف، فإن رد فعله العقلاني المحابي للمجتمع، عندما يكبر، يمكن أن يتمثل بمحاولة تغيير الشروط التي أدت إلى وقوعه ضحية والتي تجعل من الآخرين ضحايا بدورهم. قد يوجِّه هذا الخيار العقلاني انتقامه في اتجاه النشاط الاجتماعي، من مثل السعي إلى الإصلاح القانوني، وحق التعليم، وتمويل البرامج الوقائية، أو القيام بجهود ثورية للقضاء على الشروط التي سببت حرمانه والتي يمكن أن تصيب آخرين في المستقبل، أو العمل على تحسينها. يتوقف هذا الخيار، الذي يجذِّر الجهود المحابية للمجتمع ويرتقي بها، على مدى الانجذاب إلى المجردات. وعلى العكس من ذلك، يذهب المجرم إلى الخيار العيني من خلال الانتقام الفردي بطريقة مركزة حول الذات؛ فهو يرد على حرمانه المادي، من خلال حرمان أفراد آخرين من مالهم؛ أو هو يرد على تعرضه للأذى في طفولته من خلال إلحاق الأذى بالآخرين. وبالتالي، فالجريمة، من وجهة نظر أنطولوجية، تمثل ظاهرة عينية. في الواقع، ثبت أن إحدى أبرز الخصائص المعرفية وأكثرها استمراراً لدى الجانحين المكررين تتمثل بالعينية(٣).

ثانياً: أنطولوجيا العينية في الإحسان

يمكن ملاحظة تجلٍّ أنطولوجي آخر على الطرف المقابل من المروحة الأخلاقية. قد يشعر فرد ما بالتأثر الشديد لمشهد حالة من الفقر المدقع أو العوز الشديد المباشر. فقد يكرس هذا الفرد، المدفوع بالحاجة إلى تخفيف الآلام البشرية نفسه أو نفسها للقيام بنشاط مكثف لمساعدة الفقراء في المناطق أو البلاد المحرومة. إلا أن النشاط الإحساني، وبصرف النظر عن مدى كثافته وحماسته، لا يستهدف أسباب الفقر، التي يمكن أن تتضمن التزايد الكبير في عدد السكان، أو سوء التنظيم الأسري، أو التعليم الرديء. وهكذا فمن خلال التركيز على الخيار العيني المتمثل بإطعام قلة قليلة من الناس وتحسين حياتهم، فإن الفرد يتجنَّب بذلك التعامل المجرد مع قضية الفقر وأسبابها النهائية. وعليه، فإن التعبئة النضالية للجماعات، من وجهة النظر الأنطولوجية، للقيام بأعمال التصدق المميزة لزمننا الراهن تشكل مظهراً من مظاهر العينية في التدخل (علاج النتائج وليس الأسباب). وهكذا يتبنى كل من فاعلي الخير والمجرمين الخيار العيني متجنبين بذلك الخيار المجرد.

---

(٣) Robert Ross and Elizabeth Fabiano, *Reasoning and Rehabilitation: A Handbook for Teaching Cognitive Skills* (Ottawa, ON: Cognitive Centre of Canada, 1986).

ثالثاً: أنطولوجيا التجريد في العدوانية

بالإمكان العثور على أحد تجليات الأنطولوجيا ذات الأساس الإيبيستمولوجي في تجريد العدوانية وعواقبها. ففي عمليات القتل الجماعي العشوائي، تشكل بقية العالم، في ذهن القاتل، مقولة عالية التجريد تشمل الجميع. تصبح فئة الآخرين المكروهين شمولية على نحوٍ فائق التجريد بحيث لا يقوم عنده أي تمييز على أساس خصائص الأفراد الآخرين من قبيل النوع الاجتماعي، والانتماء السياسي، أو حتى ذنب الآخرين أو براءتهم، في عيني القاتل. وإنما بالأحرى، يصبح الآخرون المكروهون بمثابة كيان مجرد واحد تماماً على غرار المفاهيم المجردة الأخرى المستعملة في إطلاق صفة الشمول، من مثل «الجمهور» أو «المستهلكين»، حيث لا يعود هناك من حاجة إلى التباين والتمايز في كل حالة. يمكن أن يصل تجريد فئة «الآخر» إلى مستوى مطلق، إذ خاطب سيونغ ـ هو شو، الذي قتل اثنين وثلاثين طالباً وأستاذاً في جامعة فرجينيا التقنية في نيسان/أبريل ٢٠٠٧، كل واحد منهم بصفة «أنت» التي شكلت تجريداً يضم الجميع بحيث بلغت مستوى مطلقاً.

وكما سبق اقتراحه في الفصل الخامس فإن المعنى الضمني للمفهوم المطلق يضم كل الدلالات الممكنة. كذلك، فإن المعنى الضمني الموسع بإمكانه تحريك الانفعالات الشديدة عندما يعبّر عنه في حالة الدلالات الخاصة. يجعل هذا التفعيل المفرط لطاقة الانفعال المفهوم المطلق حاملاً لإمكانات الهلاك. ويتمثل ما يبدو أنه يُحَفِّز تطوّر التجريد وصولاً إلى المستوى المطلق بتفعيل مشاعر الحنق والازدراء المجردة، إذ رأى شو «الآخرين» من موقع الازدراء الأخلاقي، بوصفهم منخرطين في «الإباحية والفسق» و«دجالين منافقين». يمكن أن تتطور مثل هذه الفئات والصفات المجردة إلى مدركات عالية التجريد للكائنات البشرية مربوطة بانفعالات قوية. وبالتالي، تفترض هذه المدركات المجردة ـ الانفعالية وجوداً مُشيّئاً (محولاً إلى حالة الشيء) أو أنطولوجياً.

رابعاً: «تطبيع» السلوك الاجتماعي: الخدعة الأنطولوجية الكبرى

يفحص جون سيرل في كتابه **تشييد الواقع الاجتماعي**، التمييز الأنطولوجي ما بين عالم الواقع القائم وعالم الواقع الاجتماعي[٤]. الواقع القائم موضوعياً، الذي يشير إليه الكاتب بوصفه الواقع «الفج»، مستقل عن التوافق الإنساني وموجود في الكيانات الفيزيائية، والكيميائية، والبيولوجية. أما الواقع الاجتماعي فيمثل تلك الأجزاء من العالم التي تكتسب وقائعيتها من خلال التوافق

(٤) John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995).

الإنساني، من قبيل النقود، والزواج، والملكية، والحكومة. يتم خلق الوقائع المؤسسية من خلال التوافق الإنساني الذي يمحضها بالرموز، والتقنين، والوظائف، بواسطة اللغة والقانون. ومع أن الواقع الاجتماعي هو جد واقعي، إلا أنه لا يستند إلى شيء سوى العرف والعادة، تبعاً لسيرل.

تَعَرَّض التمييز الأنطولوجي الأساسي، الذي يفصل ما بين الوقائع المعطاة طبيعياً أو الفجة وبين الوقائع الاجتماعية، في أيامنا، للقمع من جانب هيئات الضبط الاجتماعي، وكانت النتيجة أن تم حالياً الخلط ما بين تصنيفي الواقع (الموضوعي والاجتماعي). يتم حالياً توصيف بعض مظاهر السلوك الإنساني المنحرف، من قبيل الجريمة، أو الأمراض والإعاقات ذات الأساس الجيني، عموماً كوقائع معطاة موضوعياً لا يمكن إلا قبولها، أو التأقلم معها، أو علاجها. إلا أن هذه الشروط الشاذة هي عملياً وقائع اجتماعية على اعتبار أنه يمكن الوقاية منها من خلال وسائل التوافق الإنساني، أي القيم الإنسانية، والسياسات الاجتماعية، أو الممارسات التدخلية من قبيل التصنيف الجيني. على سبيل المثال فإن النظر إلى التعاطي غير الشرعي للمخدر، أو الكحول، والتدخين، أو أحد أشكال التعبير الجنسي (الشاذ) بوصفه وقائع معطاة على غرار قوانين الجاذبية أو قانون الديناميات الحرارية، يشكل خلطاً أنطولوجياً فاضحاً للواقعَين المختلفَين (جذرياً).

يبدو أن الافتراض الضمني الذي ينظر إلى أشكال السلوك الاجتماعي على أنها معطيات لا مندوحة عنها، وبالتالي يمحضها قبولاً آلياً، قد تطور كاستمرار للأيديولوجيا التعددية التي تفترض أن كل طلبات الجماعات المتنافسة هي بالقدر نفسه لمشروعية طلباتها الاقتصادية، ويجادل بالتالي أن كل الجماعات ومطالبها يتعين قبولها والتساهل بشأنها، على الرغم من التناقضات المتأصلة بين هذه الطلبات المتباينة. حلل ماركوز هذا الالتزام بالتساهل غير المشروط والتأقلم غير المشروط وصورها كحالة «شاذة» تمثل شكلاً من «التساهل القمعي» الذي يخدم عملية «تعطيل المعارضة ولجعل الناس محصنين ضد أشكال أخرى أفضل من الحياة»[٥]. أدى هذا النوع من التساهل المتعدد، كما يمكن قوله، إلى تعزيز قبول الوقائع الاجتماعية المصطبغة بالموضوعية وإدراكها كوقائع طبيعية، كما قامت وسائل الإعلام الرائدة بدفع هذا الخلط المضلل إلى الأمام.

وهكذا تعزز الخلط الأنطولوجي المضلل للوقائع الاجتماعية مع الوقائع الطبيعية من خلال أفكار التساهل غير المشروط الذي برز في الستينيات ولا يزال مستمراً في الازدهار. كما لقي إدراك الوقائع الاجتماعية كوقائع طبيعية المزيد من التعزيز من خلال فكرة أيديولوجية أخرى هي: **العدالة هي مساواة.** ويُنظر إلى الانشغال الذي يبلغ حد الوسواس في التوصية بحقوق

(٥) Herbert Marcuse, «Repressive Tolerance,» in: Robert P. Wolf, Barrington Moore, Jr., and Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance* (Boston, MA: Beacon Press, 1965), p. 111.

متساوية لأي كيان اجتماعي قائم، أو هو بصدد البروز، كشغف بتحقيق العدالة. وعندما تُغْدَق الحقوق بدون حساب، سيحدث قبول آلي لواقعية الكيان الاجتماعي (أي إسباغ الطابع الموضوعي عليه). إلا أن مفهوم العدالة هو مصطلح عام أكثر تجريداً واستيعاباً من المساواة، إذ إن المساواة هي أحد مظاهر العدالة. وبالتالي، يمكن للعدالة أن تتضمن كلاً من المساواة واللامساواة، لأن تطبيق المساواة بدون تمييز يمكن أن يروِّج عدم العدالة (الظلم أو الحيف). ونظراً إلى كون السلوك يؤثر في نوعية الحياة الاجتماعية بدرجات متفاوتة، تقوم تراتبية ضمنية في منح المساواة، وبالتالي، وكما يقول أفلاطون، تتضمن العدالة تطبيق «المقدار العادل» وليس حد المساواة. يتبنى أورتيغا إي غاسِّه أنطولوجيا مضادة لمفهوم العدالة السطحي، والوسواسي، وغير المُدَقَّق، الذي يعني أن العدالة هي المساواة(٦). فهو يعتقد أن الحياة هي «أرستوقراطية» جوهرياً بمعنى توكيد الامتياز، وبمعنى إعطاء رتبة أعلى لما يؤدي إلى النوعية، وهو أمر مختلف جداً عن التراتب البرجوازي القائم على الثروة.

وبالتالي، عززت الأفكار الأمريكية الشمالية حول التسامح اللامشروط والشغف في تطبيق المساواة القانونية والأخلاقية «تطبيع» الكيانات الاجتماعية باتجاه الغائيات العدمية. وهكذا توسعت عملية تحديد الجماعات، وقبولها بحجة أنها لا مفر منها أخلاقياً واجتماعياً، والاهتمام بحاجاتها الخاصة، انطلاقاً من الجماعات الإتنية، والعرقية، والمعاقة عقلياً وصولاً إلى ضم الجماعات المنخرطة في بعض التصرفات المنحرفة بكونها واقعاً قائماً لا مفر منه. تتضمن هذه الجماعات كلاً من مدمني الكحول، ومدمني المخدرات، والمقامرين المزمنين، حيث ينظر إلى سلوكاتها بوصفها محايدة أخلاقياً، وذلك بفضل التطبيع الاجتماعي، والنموذج الطبي، وفكرة التسامح. كما تم المزيد من توسيع هذه العملية كي تشمل جماعات تعاني أمراضاً ذات أساس جنيني من مثل الفصام، والاضطراب ثنائي القطب(*)، والنشاط الزائد، واضطراب الهوية الجنسية، وهي يتم التحقق منها راهناً بواسطة التصوير المقطعي الحديث للدماغ. حيث تعدّ كل هذه الجماعات وسلوكها المتدهور نحو الانحطاط من المعطيات الطبيعية التي تحتاج إلى القبول بها، ورعايتها، وتمويل علاجاتها، واحتضانها من قبل الشخصيات المرموقة، وسياقات الماراثون. ولكن لا يتم الاهتمام بالفكرة القائلة بأن معظم حالات الشذوذ هذه يمكن الوقاية منها منذ ما قبل الولادة من خلال سياسات تتضمن التنظيم الأسري، والتنقية الجينية، وضبط الملوثات، حيث لا يتم التوقف إلا عند العلاج والتدخلات التالية لظهور الاضطراب. تؤدي هذه

---

(٦) Jose Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1985) (Original work published 1930).

(*) ثنائي القطب (Bipolar) هو مرض الهوس والاكتئاب حيث يتذبذب المريض بين حالات من الهوس وفرط النشاط والثرثرة وحتى الإباحية وبين الاكتئاب والحزن والأسى والانكفاء ومشاعر الذنب (المترجم).

العملية إلى القبول الأنطولوجي بحالات الشذوذ والتدهور البشري والتشديد عليها. هذا التيار العدمي هو بصدد التسارع، كما أنه يوفر، في الآن عينه، قناعاً أيديولوجياً وأخلاقياً لعملية جارية وبالغة الخطورة وتحديداً التدهور البيولوجي للنوع الإنساني. بحث ريتشارد لين التدهور الجيني الإنساني وعرضه في كتابه المعنون: **الخلل الجيني: التدهور الجيني في جماعات السكان الحديثة**[٧]. تم تطوير مصطلح الخلل الجيني للدلالة على التدهور الجيني الذي صمّم علم اليوجينيا(*) لتصويبه. بنى لين دراسته على الأفكار السابقة التي تُرجع التدهور الجيني إلى واقعة إنجاب الأفراد الموهوبين جينياً عدداً قليلاً نسبياً من الأطفال، وكذلك إلى العلاجات الطبية التي حدّت من وفيات كثير ممن يعانون اضطرابات جينية، وهو ما أتاح لهم توريث جيناتهم. ولقد وجد أن التدهور الجيني يتجلى في ثلاثة مجالات حيوية هي الصحة، والذكاء، والطباع. فإذا كانت الشخصية تقوم على التمتع بموهبة جينية جيدة، فلا عجب عندها أن يحتاج المرء في أيامنا أن يحمل مصباح ديوجين بحثاً عن أفراد ذوي طباع معافاة.

يمكن توضيح التبني أحادي البعد، المبين أعلاه «للمُسَلّم به» في مجالات اجتماعية أخرى. على سبيل المثال، يؤدي الاعتماد المفرط على الجريمة في صناعة التسلية إلى تكرار انخراط وعي الجمهور بالمؤامرات، والتحقيقات البوليسية، والطب الشرعي الجنائي، والمحاكمات، والاتجاهات الانفعالية، وهذا ما يؤدي إلى القبول الأنطولوجي ببعض الجرائم (من قبيل القتلة الذين يرتكبون سلسلة من جرائم القتل) بوصفها مسلَّمات طبيعية تحدث كونياً. ويتمثل تبيان آخر في التطور الحديث للسينما حيث يُصَوَّر معظم الممثلين الرئيسيين أو الأبطال بأنهم يعانون اضطرابات شخصية أساسية من مثل الكحوليين، ومدمني المخدرات والمخادعين (السيكوباتيين) والنرجسيين المتمركزين حول ذاتهم. لقد أخلى نموذج البطل في الأفلام القديمة الذي يتمتع بشخصية معافاة الساحة «لواقعية» اضطرابات الطبع والشذوذ والتي أصبحت محايدة أخلاقياً ومقبولة أنطولوجياً.

كما شجع هذا التيار وسائل الإعلام الرئيسة على الانخراط في توثيق، ورسم ملامح أشكال من الانحراف الاجتماعي واستعراضها، باسم موضوعية الوقائع والبحث العلمي، التي تحتاج في الأصل إلى أن يتم تجنب استعراضها أمام وعي الجمهور، خدمة للمجتمع. لقد وفرت هذه الخدعة الأنطولوجية في الواقع إمكان الإفراط في الاستعراض متجلبباً بثوب من عقائد العلم التي تراهن على احترام «الوقائع» والموضوعية، والبحث الاجتماعي، وتثقيف الجمهور.

---

(٧) Richard Lynn, *Dysgenics: Genetic Deterioration in Modern Populations*, 2nd ed. (London: Ulster Institute for Social Research, 2011).

(*) اليوجينيا (Eugenics) إنه علم النسل أو الأنسال الذي يستهدف تحسين النسل، على أساس من دراسة قوانين الوراثة، وإيجاد سلالات إنسانية أو حيوانية أو نباتية أفضل وأكثر صحة وعافية (المترجم).

خلاصة القول، إن التيار الثقافي الذي يُطبِّع السلوك الاجتماعي يحمل أخطاراً جديدة على نوعية الحياة الغربية، وعلى المجتمعات الأخرى التي تقتصر على الجري وراء محاكاة الثقافات السائدة. يقوم هذا التيار على أنطولوجيا زائفة، إذ إنه يُرَوَّج له ويُنْشَرْ من قبل بعض جماعات المصالح، مالكة الإعلام والمعتمدة من قبل المنظومة السياسية. إنها تشكل تهديداً جدياً للموثوقية وحسن الحال الإنساني.

خامساً: أنطولوجيا البساطة الفكرية

عُدّ عامل البساطة الفكرية، في التحليل المعرفي للأحزاب السياسية غير الأيديولوجية الذي تم عرضه في الفصل العاشر، بأنه الأكثر إشكالية. فالتفكير السياسي التبسيطي يحول دون تطوير أطر مرجعية متكاملة كان بإمكانها أن توجه استراتيجية ما وتغني الخطاب والممارسة السياسية، إذ في إمكان الحزب السياسي، أو الحركة الاجتماعية، الذي تسود فيه افتراضات سطحية وتبسيطية حول الثقافة والمجتمع، أن يُولِّد إعاقة جوهرية لأعضائه. فالتمسك بأفكار مبسطة يوقف انطلاق الخيال السياسي ويزيد احتمال الوقوع في خطأ استراتيجي فاضح على الرغم من غلبة النيات الحسنة والناس «الطيبين».

فالمرشحون السياسيون في أمريكا الشمالية غالباً ما يسعون إلى إبهار الناخبين من خلال التصريح بأنهم يريدون «التركيز على الاقتصاد» وعلى «فرص العمل» في حملاتهم الانتخابية. يقوم هذا التصريح على فرضيتين ضمنيتين. يتمثل الافتراض **الأول** بالقول بأن الاهتمام بنوعية الحياة الاجتماعية، وبالقضايا الأخلاقية والسياسية، هو أقل أهمية بما لا يقاس من الاقتصاد. ويتمثل الافتراض **الثاني** بالقول بأن الاقتصاد مستقل عن التيارات الثقافية الاجتماعية. هذا الافتراض الأخير مغلوط لأن العلوم الاجتماعية تعلمنا أن القيم الأخلاقية، وعادات العمل، والروابط الأسرية، والتضامن الاجتماعي والتكامل المعياري بإمكانها التأثير في الاقتصاد، إذ إن أزمة عام ٢٠٠٨ المالية في الولايات المتحدة لم تكن مجرد نتاج للتطور الاقتصادي العفوي أو مجرد سوء إدارة مالية. وإنما هي كانت بالأحرى وإلى حد بعيد نتاج مخططات طمع من قبل قيادات المال المدفوعين بالتيارات الثقافية المتمثلة بالفردية المتركزة حول ذاتها، والنزعات الاستهلاكية، وانعدام حس المسؤولية الاجتماعي. وهكذا، يمثل تركيز المناظرة السياسية إلى حد بعيد على الاقتصاد خلال الحملات الانتخابية تبسيطاً معرفياً قصرياً يتصف بالاختزال والخداع الخطيرين.

يمكن للتبسيط الفكري المتصف بالعينية المعرفية أن يدّعي لذاته مكانة أنطولوجية، أي توجه مُمَأْسَس نحو الفعل السياسي والاجتماعي والإصلاح. يمكن تبيان أثر التبسيط الفكري والعينية،

عندما يلتقيان معاً، من خلال تأثير تفكير جيريمي بنثام (١٧٤٨ ـ ١٨٢٢) وما أعقبه من ثقافة نفعية أنغلو ـ سكسونية. تفترض فلسفة بنثام أن الدافع البشري الأساسي هو السعي لتعظيم اللذة وتجنب الألم ـ وما يتصل به من «حسابات لذّوية» حيث يمكن للناس بناء قراراتهم عقلانياً استناداً إلى مردوداتها من اللذة والألم، على افتراضات تبسيطية. نظرته الذرية هذه إلى المجتمع (حيث ينظر إلى المجتمع على أنه مكون فقط من تجمع من الأفراد وأن الخير العام هو ببساطة تجمع المنافع التي تعود على الأفراد) هي في جوهرها نظرة عينية، ذلك لأن المجتمع هو، في الواقع، كل دينامي له طاقمه المعقد من الحاجات والمطالب. تروِّج العينية على الدوام للتفتيت، وإسباغ الطابع الذري على الكيانات الاجتماعية المتكاملة عضوياً، بينما يفترض التجريد تكاملاً وظيفياً مضاداً. ومع أن نموذج المجتمع البنثامي مجرّد، مثله مثل أي نموذج آخر، إلا أن افتراضاته ومترتباته تظل محصورة بالعوالم العينية.

ومع مرور الزمن، أصبح المنظور البنثامي التبسيطي العيني مؤسساً في الثقافة الأنغلو ـ أمريكية ولا يزال ينقل من جيل إلى جيل. علق كارل ماركس، في القرن التاسع عشر، على انتشار الأفكار البنثامية ملاحظاً أنه: «لا في أي زمان، ولا في أي بلد تمكن تفكير بسيط من صنع محلي أن يختال بهذه الطريقة الراضية عن ذاتها»[٨]. وعلى الرغم من توسّعه في صيغة أكثر تطوراً (من قبيل صيغة جون ستيوارت ميل في المنفعة الذاتية المستنيرة)، وما يتبعها من براغماتية، فإن هذا التقليد الليبرالي النفعي لا يزال مستمراً في نشر الأفكار المبسطة والعينية حول الطبيعة البشرية والمجتمع في السلوك السياسي.

هناك مثال قوي على هذا الفكر التبسيطي في التاريخ السياسي الكندي. ففي السبعينيات، انعكست التيارات النيوليبرالية التي ألمت بالحزب الفدرالي المحافظ، والمعروف أيضاً بتسمية التوريز (Tories)، في عودتها إلى البروز باسم وشعار «حزب كندا التقدمي المحافظ» (PC) إذ حاولت سياسات الحزب اللاحقة تبني كل من الاتجاهات المحافظة والليبرالية. لم تقتصر فكرة المحافظة التقدمية التي أطلقتها إدارة ذلك الحزب فقط على التنكر لجوهر المحافظة كما ظلت معروفة عبر قرون عديدة، وإنما هي تمسكت بتناقضين حادَّين: **أولهما** منطقي **وثانيهما** نفساني. (١) يتضمن مفهوم **المحافظة** نزوعاً إلى التمسك بالتقاليد الاجتماعية الراسخة، وإلى دعم المؤسسات التقليدية القابلة للحياة وتحسينها، وإلى مقاومة الغوص في التيارات الجديدة، وإلى مساءلة جدوى الأفكار والممارسات الجديدة ومترتباتها الاجتماعية قبل الموافقة عليها. وتستبعد المحافظة، بحد ذاتها منطقياً نقيضها الليبرالي الساعي للانفتاح والتوق لاحتضان الجديد؛ (٢) أما على الصعيد النفسي، فإن كلاً من التوجهين الليبرالي والمحافظ يرتبطان ببعض

(٨) Karl Marx, *Capital* (London: Dent, 1954), vol. 1, p. 571 (Original work published 1867).

السمات في الشخصية التي تتصرف بطريقة متآلفة ومنتظمة (وحدة الأسلوب). تشير التوجهات النموذجية الليبرالية، كما المحافظة، إلى سمات وتفضيلات متنافية فيما بينها على صعيد العديد من مجالات الشخصية. يغطي مزج أسلوبَي الشخصية ضمن فكرة «المحافظة التقدمية» على تناقضهما ويتسبب بإدامة الوقوع في تناقضات نفسانية. وما لا شك فيه فقد اعتُمد هذا التناقض وتمويهه، من خلال مجرد اعتماد الحس العام، وإلغاء التحليل في العمق، ومن خلال اقتصار العقيدة المحافظة على السياسة الاقتصادية وحدها.

أصبح أحد المساندين المجاهرين برأيهم للأيدلويوجيا «المحافظة التقدمية» رئيساً لوزراء كندا لمدة ستة أشهر ما بين ١٩٧٩ و١٩٨٠. ولقد سمعته مرة يصرح خلال مقابلة بأنه يجب على الحزب المحافظ التقدمي أن يشجع أيضاً الحركة النسوية على الدخول إلى صفوفه. ويتمثل السؤال الذي يبرز مباشرة في جواب عن تصريح من هذا القبيل بما يلي: كيف يمكن لحركة من مثل النسوية، ذات الطموح الراديكالي، إلى إقامة حكم المرأة (Matriarchy)، أن تدمج بسرور في حزب محافظ ينشد الحفاظ على الأساليب التقليدية؟ تصبح هذه المصالحة ممكنة فقط عندما يعتبر الحزب ضمنياً كشركة أعمال، من مثل مطعم أو فندق يستقبل الزبائن بمعزل عن التزاماتهم الأيديولوجية. إلا أن الحزب السياسي ليس شركة أعمال، ويتعين عليه، بالتالي استقطاب الأفراد الذين يتبنون مبادئه الأساسية ويمتثلون لها دون من عداهم. يصبح القفز خارج الأيديولوجيا وولوج الزبونية ممكناً بسبب تبني منظور الحس العام المضاد للفكر، وحيث تتعرض التناقضات الأسلوبية، المبنية أعلاه، للتجاهل عملياً، وحيث يدعى زبائن متنافرون مع مبادئ الحزب من مثل النسويين إلى الانضمام إليه.

في عام ٢٠٠٥، وتحت مسمى حزب كندا المحافظ، أتى الحزب إلى السلطة كحكومة أقلية وذلك بعد أن سَوَّقَ نفسه للناخبين كحزب محافظ اجتماعياً. ومع أنه كان لا يزال في المعارضة، قام الحزب بمحاولة غير ناجحة لإيقاف إصدار تشريع في البرلمان لإضفاء الشرعية على زواج المثليين. فسرت شرائح محافظة من الجمهور بشكل متفائل هذه المحاولة كتيار يميل نحو المحافظة الاجتماعية العامة بإمكانه الوقوف النقدي الحاسم في وجه تحويل المجتمع إلى الليبرالية الكاسحة. وبعد أن عاد الحزب إلى السلطة، قامت محاولة أخرى، في عام ٢٠٠٦، لإبطال تشريع الزواج المثلي، إلا أن الحزب فشل في الحصول على الأصوات الضرورية لذلك لأنه لم يبذل سوى مجهود رمزي لتحقيق هذه الغاية. أكثر من ذلك، حين جرى تصويت حُرّ في مجلس العموم على اقتراح حزب المحافظين للعودة إلى التعريف التقليدي للزواج، صوّت بعض أعضاء البرلمان من الحزب المحافظ عملياً لدعم الزواج المثلي وكان من ضمنهم وزيران من الحزب في مجلس الوزراء. وهكذا يبدو، أنه لم يستغرق الأمر طويلاً قبل أن يعود أصحاب عقيدة المحافظة التقدمية إلى قواعدهم.

إن تبني أفكار متناقضة بتأثير من النفعية البراغماتية، وتلافي الخطاب الفكري مع اللجوء عوضاً منه إلى الحس العام، واعتناق إيبيستمولوجيا المشاكل العينية، والحط من قدر مفهوم المجتمع بوصفه كلاً حيوياً متكاملاً يحتاج إلى الحماية من التيارات الضارة، وتهميش جدوى فلسفة ونظرية العلوم الاجتماعية في الممارسات السياسية والاجتماعية، والتمسك بهذه المواقف في مجتمع تكتظ جامعاته ومؤسساته العامة بالآلاف من العلماء الاجتماعيين؛ تشكل كلها إنجازاً خارقاً بالمعنى الأكثر شؤماً وخبثاً. يزيد من أوجه أخطار هذه المنظومة السياسية تكمن في استعراضاتها الحكومية في طول العالم وعرضه، طالبة محاكاتها من قبل المجتمعات الأخرى، ومقدمة وصفة الانتخابات والتنوع الثقافي بمنزلة التجسيد المطلق للحرية، إذ من خلال سحر الحس العام يمكن لحزب سياسي معاصر أن يقفز راجعاً إلى الوراء إلى كنف بنثام. من الواضح أن بنثام لا يزال حياً بيننا وفي أحسن حالاته.

تطورت الحركة المضادة للفكر في ممارسة السياسات معطوفة على الذرية الاجتماعية إلى مزيج بالغ القوة أدى إلى تعظيم منافع البراغماتية خلال القرن الماضي، إلا أنها فعلت ذلك بثمن اجتماعي باهظ أدى إلى احتضان إمكان قيام أزمة ثقافية وشيكة في المجتمع الأمريكي الشمالي.

سادساً: المترتبات الأنطولوجية للأفكار البنثامية

على الرغم مما يحمله التقليد البنثامي البراغماتي من إمكانات توليد ذرية اجتماعية ذات تأثير تفكيكي، إلا أنه اشتغل جيداً، إذ رعى النمو الاقتصادي وتصدى للمشكلات الاجتماعية حتى أواسط الستينيات. ففي ذلك الوقت، تعرض هذا التقليد للتحدي من خلال القدوم المفاجئ لحركتين أيديولوجيتين كبيرتين هما: النسوية (Feminism) والليبرالية الشاملة التي تضمنت «الثورة الجنسية». على الرغم من كون هذه الحركات ذات جذور في الثقافة الغربية، إلا أنها أتت بزخم غير مسبوق، أي أنها أتت حاملة أفكاراً أيديولوجية مدعومة من فوق: من المؤسسات السياسية ووسائل الإعلام السائدة الكبرى. كان تقليد التبسيط السياسي والمضاد للفكر عاجزاً عن تلبية متطلبات هذا التحدي بسبب افتقاره للخطاب الفكري، وغياب الأحزاب الأيديولوجية التي بإمكانها وحدها إيصال الخطاب إلى فعل سياسي ملائم. وكنتيجة لذلك، أمسى المجتمع الأمريكي الشمالي يجثم راضخاً لهذه التيارات ولتقنياتها التهويلية من قبيل التمسك بالصواب السياسي (وهو ما سيعرض لاحقاً) والتمويل السخي والترويج السياسي متمثلاً بإنشاء منصب وزير فدرالي «لمكانة النساء» في كندا في العام ١٩٧١. هذا الدفع السياسي المتسم بالهجومية، مضافاً إلى غياب الجماعات السياسية المؤدلجة التي بإمكانها وحدها تحديه أدى إلى نزعة

رضوخية غير مسبوقة وتأقلم غير مسيَّس وغير مشروط لهذه التيارات الإشكالية. أدى هذا التأقلم غير المُسيّس وغير الجدلي إلى تهديد إحدى القيم الديمقراطية الأكثر تقديراً: ونعني بها حرية الفكر.

لقد دفع هذا التحدي وما تبعه من أزمة ثقافية إلى الوعي بأهمية قيام أحزاب أيديولوجية منظمة في التعامل مع التطورات السياسية والاجتماعية الجديدة. يقدم الحزب ذو المنظومة العقائدية المتكاملة رؤية لحياة اجتماعية مثالية، ذات أهداف كبرى جماعية، وقيم أخلاقية، وعمليات سياسية تتلاءم مع تلك الرؤية. يوفر الحزب السياسي الذي يمتلك أيديولوجيا أو منظومة اعتقاد متكاملة لأعضائه وللمجتمع تنشيطاً وظيفياً، وهو ما لا يتمكن منه حزب تبسيطي ومفتقر إلى الأيديولوجيا: (١) هو يوفر مواقف سياسية وأخلاقية صريحة حول عدد كبير من الاهتمامات الاجتماعية والقضايا التي تتجاوز الاقتصاديات المحضة؛ (٢) وهو يستبعد أولئك الأفراد الذين لا يحملون رؤيته ومواقفه؛ (٣) كما أنه يضمن، كنتيجة للانتماء إلى الأفكار المجردة، عضوية دائمة لأولئك الذين يعتنقون معتقداته؛ (٤) وهو يدفع قدماً تماسك الحزب وتعاضده؛ (٥) ويمارس الانضباط الحزبي على الأعضاء؛ (٦) كما أنه يعلي من شأن الهوية الشخصية وحس الجماعة المتمايز؛ (٧) وهو يُمَكِّن أعضائه ويوفر لهم مستوى من الحماية الاجتماعية؛ (٨) وهو يوفر جسماً مستقراً من الأعضاء العاملين الدائمين والمفكرين الذين بإمكانهم توجيه أفكار الأعضاء ومراقبها ممن يطمحون بمنصب سياسي ويقدمون لهم التقويم النقدي. فلو أن مرشحاً سياسياً من مثل جورج بوش الابن كان عضواً في حزب سياسي متماسك، لكانت رؤاه الدينية ـ السياسية قد كُشِفَت وتم تحديها قبل أن يصبح قادراً على تفعيلها عملياً مع نتائجها الكارثية. وكما هو الحال في أمريكا الشمالية، يمكن إسقاط السياسيين بالباراشوت في مناصبهم من دون أن يكون لديهم أي مؤهلات سوى مهارتهم في الفوز بالانتخاب. وعلى العكس من ذلك يتم بناء الرؤى والفكر، والخصائص الشخصية وشحذها من خلال التفاعل طويل المدى مع الزملاء والمرشدين ضمن إطار مؤسسي.

تمكن التقليد البنثامي ـ البراغماتي من استبدال هذه الإمكانية المجردة بمدى واسع من الجماعات السياسية والاجتماعية الفضفاضة التي لا تربط الأفراد بها إلا بشكل هامشي. هنا تتمثل الخيارات، على سبيل المثال، بالانضمام إلى فريق رياضي هاوٍ أو أحد أنديته الترفيهية، أو أن تعمد إلى دخول أخوية، أو الانضمام إلى ناد خاص حيث يمكن الحصول على الوجاهة لا على القوة، أو أن تلتحق بكنيسة والمشاركة في غناء الترانيم، أو أن تشارك في جمعية خيرية تطوعية، أو أن تحضر أسبوعياً أو شهرياً اجتماعات روابط اجتماعية مكرسة لأنشطة ترويحية خاصة حيث يلتحق بها الفرد من خلال دفع رسم العضوية وتسقط هذه العضوية بمجرد انتهاء أجلها. حتى إن الأحزاب السياسية الرئيسية أصبحت راهناً أندية مفتوحة ينتمي إليها الفرد من

خلال دفع رسم العضوية، وغالباً ما يتم هذا الانتماء قبل الانتخابات مباشرة من أجل إبداء الحماسة المؤقتة والـمُرَكَّزة حول الاقتراع. وبعد يوم الاقتراع، يسمح للعضو أن ينسحب ويفقد عضويته. لا تعدو هذه الأحزاب كونها لا شيء، أكثر من «روابط انتخابية» كما ذهب إليه بشارة[٩]. كما يتعين أن نضيف إلى ذلك أن الجماعات صاحبة القضية الواحدة، من مثل أولئك الذين يسعون إلى حماية البيئة أو يموِّلون أبحاث السرطان، أو يوفرون الغذاء للجوعى، أو جماعات الضغط من أجل حقوق جماعة اجتماعية معينة، كلهم ينتمون إلى بعض القيم والأهداف الاجتماعية. بيد أن هذه القيم والأفكار تظل جزئية ولا تصب في صالح المجتمع بطريقة سياسية شاملة. وبالمثل، فالانتماء إلى طائفة دينية يتضمن التمسك ببعض الأفكار المعتقدية والقيم الأخلاقية، وإنما تظل هذه متسمة بالروحانية العالية ومرتبطة بجماعة محلية مفتتة، وغير مُسَيَّسةْ إلى حد بعيد.

يؤكد التقليد الديمقراطي في الغرب أن حرية الفرد وتمكينه تشتقان من القوانين الرسمية والمؤسسات التي تحمي حقوق الفرد الأساسية. وعندما لا يتمكن الأفراد من الحصول على حقوقهم وحرياتهم من البنى المؤسسية، فإنهم ينضمون إلى الاتحادات وجماعات الضغط للحصول عليها. وهو ما يعني أنه في الممارسة العملية تتوقف حرية الفرد ليس فقط على القوانين والمحاكم وإنما أيضاً من خلال الانتماء إلى جماعة تستطيع التوافق جماعياً للدفاع عن مصالح الأفراد الذين ينتمون إليها وحمايتها. تعاني جماعات الضغط هذه وكذلك اتحادات العمال، وخصوصاً في مجتمعات أمريكا الشمالية، من حالتين تجعلانها غير ملائمتين لحماية كامل مدى الحريات الفردية: (١) إنها تنزع إلى حصر هذه الحماية ضمن نطاق الحصول على فوائد مادية لأعضائها أو بعض الامتيازات من الشركات ومن مؤسسات الدولة؛ (٢) لا يستطيع التركيز ضيِّق المدى لجماعات المصالح هذه حماية فرد مهتم بالحصول على مستوى أعلى من الحرية، من مثل حرية التفكير، الذي قد يتحدى عملياً مؤسسات النظام السياسي.

ما يساند الفرد في سعيه للحصول على مستوى أعلى من الحرية والحماية، هو الانتماء إلى جماعة متماسكة تحميه من أشكال الانتقام الحاذقة والماكرة عندما يصبح تفكيره ناقداً للتيارات المُمَأْسسة. إلا أن الإرث البنثامي، في تعبيره الحديث في المجتمع التقني، أحبط نمو جماعات نشطة أيديولوجياً من هذا القبيل. ونتيجة لذلك، تعرضت قدرة الفرد على أن ينشط سياسياً لمصلحة تفكيره/تفكيرها النقدي إلى الإعاقة الشديدة، ويحدث ذلك، ويا للمفارقة، في ثقافة تشجع كل ضروب التعبير الذاتي وكل ضروب الاحتجاج.

---

(٩) عزمي بشارة، **فلسطين وثقافة الحرية** (السويداء، سورية: أبواب للدراسات والنشر، ٢٠١٠)، ص ٢٥٨.

تهميش الفكر النقدي

تمثل موقف ماركوز الأخير في قضية أحادية البعد في السياسة بأن كل الأنظمة السياسية الممسكة بالسلطة في المجتمعات المتقدمة تقنياً(١٠)، سواء أكانت ديمقراطية أم شمولية، سوف تصبح أحادية البعد إلا إذا تم تحديها بالتفكير النقدي. إلا أن التطورات الاجتماعية الحديثة في الغرب، جعلت من مجرد التعبير عن الفكر النقدي، غير ذي جدوى. في الحقيقة، عندما يعبِّر أفراد أو جماعات عن أفكار نقدية في وسائل الإعلام المكتوبة أو المرئية أو على الشبكات العنكبوتية تتعرض هذه الأفكار الآن للتهميش بطريقتين أساسيتين: فإما أن تتعرض للتجاهل من قبل وسائل الإعلام الرائجة، وإما أنها تعرض بالتلازم مع أفكار أخرى عديدة، مما يغرقها في انعدام الدلالة. كما أن الاحتجاجيين الصاخبين أو الجماعات المحلية المناضلة المعبأة دفاعاً عن قضية واحدة، من قبيل إيقاف مشروع مضر بالبيئة، هي بدورها غير ذات جدوى في تشجيع بروز وعي نقدي شامل. إذ لكي يمارس فكر نقدي تأثيراً سياسياً مستداماً، هو بحاجة إلى ناقل اجتماعي صادر عن فعل سياسي منظم ومؤسس على الأيديولوجيا. فلا تستطيع المعرفة القيام بوظيفة نقدية من دون مساندة أحزاب سياسية متماسكة وقادرة على تمكين الفرد وحمايته.

١ ـ قلة حيلة الفرد

إن قلة حيلة الفرد المعاصر السياسية المستجدة، وتناقص حرية الفكر الأصيلة (في خضم أكثر أوجه التعبير الذاتي إسرافاً)، وفقدان التعبير السياسي للفكر النقدي من هذا القبيل، أصبحت غير مسبوقة في تاريخ أمريكا الشمالية. فمنذ بدايات السبعينيات من القرن العشرين خلقت الاندفاعات الأيديولوجية المذكورة آنفاً عدة جماعات مناصرة تغلغلت في المؤسسات وأثرت في الوعي الجماعي. كانت الجماعات من قبيل النسوية، والأمومة العزباء، وزواج المثليين، تشكل، كما سبقت مناقشته في الفصل الثالث، ثورة من فوق، إذ يرجع الفضل في صعودها السريع إلى حد بعيد، إلى تبني المنظومة السياسية لها، ودعمها المالي وتشريعاتها وكذلك غياب معارضة منظمة سياسياً وفكرياً أكثر من رجوعها إلى نشاط ثوري شرس. بدأت هذه الحركات، بعد مساندتها الإعلامية والرسمية، في الانتشار في المجتمع على غرار انتشار مرض معدٍ. وبمقدار انتشار هذه المعايير والممارسات أصبحت مدعومة نرجسياً من قبل شرائح من السكان باعتبارها تعبيرات سامية عن الحرية والديمقراطية التي تحتاج إلى تصديرها كجزء من الجهود «الحضارية» الموجهة إلى الثقافات الإسلامية على وجه الخصوص. إلا أن لهذه الحركات آثاراً وازنة وبعيدة المدى على الحياة الاجتماعية والثقافة. يمكن الحكم على بعض

(١٠) Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt* (Boston, MA: Beacon Press, 1972).

هذه الآثار بأنها إشكالية، إن لم تكن خطيرة، بحيث يُتوَقَّع أن تولد تحليلاً شاملاً ومناظرات. وهنا يبرز سؤال ملغز ومحيِّر: لماذا لم تخضع هذه الحركات للنقد المستمر الذي يتوقع المرء أن يقوم بسهولة في مجتمع ديمقراطي ـ وهو نقد كان بالإمكان أن يساعد هذه الحركات جدلياً على الوصول إلى توليف أرقى للخطاب وبالتالي الارتقاء فوق اندفاعاتها المتهورة واللجوء إلى تهويلات «الصواب السياسي».

يكمن الجواب عن السؤال السابق في قلة حيلة معظم الأفراد وعجزهم عن التعبير عن اتجاهاتهم النقدية بواسطة ممارسة سياسية منظمة. فمن بين مئات آلاف العلماء الاجتماعيين الذين يكسبون عيشهم من تفحص المجتمعات، قلة قليلة هي التي تجرأت على تحدي هذه الحركات نقدياً لمصلحة تحسين المجتمع وحمايته. كان العلماء الاجتماعيون عاجزين عن إطلاق تحد من هذا القبيل خوفاً من الانتقام الذي يمكن أن يأتي سريعاً. وبالطبع فعقاب هؤلاء الذين يجرؤون على التصريح بمعارضتهم لا يأخذ شكل تحرش الشرطة بهم، أو اعتقالهم، أو تعذيبهم. وإنما قد يتخذ هذا العقاب أشكالاً خفية غير مباشرة من قبيل قطع تمويل الأبحاث، وتجاوزهم في الترقيات، أو عدم تجديد عقودهم، أو حتى عدم توظيفهم من الأساس. لا تنجم قلة حيلة الأفراد عن انتقام المنظومة وجماعات مصالح فقط، وإنما هي تنجم بالأحرى من انعدام قدرة هؤلاء الأفراد على الهجوم المواجه وعن العجز عن حماية الذات من الانتقام. قلة الحيلة هذه هي في الواقع نتيجة عدم الانتماء إلى جماعات سياسية متماسكة أو عدم القدرة على الوصول إليها. أدت أنطولوجيا الذرية الاجتماعية، والموقف المضاد للفكر، والسياسات اللاأيديولوجية إلى هذه الحالة الفريدة من فقدان الحرية الأصيلة، وإلى الاستسلام لقوى المصالح الغاشمة، والتيارات الدارجة، والاستهلاك.

تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى حالة لبنان، الذي كان، تبعاً للعديد من الملاحظين، قادراً على توفير حلبة للحرية الفكرية غير المقيدة بشكل استثنائي التي لا تزال تزدهر منذ الستينيات. لم يكن هذا الإنجاز المرغوب فيه، عائداً إلى تعددية البلد السياسية وحدها، وإلى توازن القوى الذي تولده، وإنما هو ينبع بالأحرى، من المساندة المباشرة التي كانت الجماعات السياسية المتماسكة قادرة على توفيرها للأفراد المنتمين إليها، أو الذين ينشدون مساعدتها لهم. أتاح حس الأمان المتولد من هذه المساندة المباشرة للمعلقين السياسيين والمفكرين اللبنانيين التعبير كلياً عما يجري في أذهانهم، من دون أي خشية من الانتقام من قبل الدولة أو المؤسسات التي تروّج لخط فكري معين.

لم يكن غريباً في أواسط الثمانينيات في كندا، أن يشعر أحد كبار البيروقراطيين الذكور برعشة شديدة من الخوف أو القلق إذا ما تم اخباره بأن «الجماعات النسوية» سوف تشعر بـ «الإهانة»

إن لم يتم الانصياع لمطالبها. ينتج الخوف الذي يمكن أن يستحوذ على بيروقراطي ذكر، أو أي كان لديه مسار مهني يريد أن يحميه، من كون ذلك الشخص لا ينتمي إلى أي جماعة فاعلة. إنهم عبارة عن ذرات فردية يفتقرون إلى من يساند تحدياتهم النقدية أو يحميهم من الانتقام. تبدي المنظومة الرسمية الاستعداد للدفاع من خلال المحاكم والمحامين عن الحقوق المدنية، لأي شاكٍ وخصوصاً إذا صدرت الشكوى من موقع الضحية. لكن المنظومة السياسية لا تبدي الاستعداد للدفاع عن الفرد الذي يكافح من أجل القيام بالنقد السياسي. لا يمكن أن يروج لهذه الحرية الأخيرة (حرية النقد السياسي) كمثيلاتها من النوع ذاته، ويتم الدفاع عنها إلا من خلال جماعات متماسكة أيديولوجياً. سعى الميراث البنتامي، من خلال استبعاد التجريد والنظرة الشمولية من السياسات، أن يعيق هذه الكفاءة السياسية والاجتماعية. ينتمي الأشخاص الذين يرفعون الصوت عالياً في التعبير عن آرائهم بصراحة عادة إلى أنماط هامشية اجتماعياً مما ليس لديهم مسار مهني يحتاجون إلى حمايته أو أنهم من أولئك الذين يعانون اضطراباً عقلياً. لا تؤخذ هذه الأنماط على محمل الجد وبالتالي فهي لا تتعرض للمضايقات والابتزاز. بينما يمكن أن يتعرض المهنيون في الجامعات والمؤسسات الرسمية للمضايقات والابتزاز.

٢ ـ الصواب السياسي

يعود النجاح الراهن للتقليد البنثامي في تهميش الفكر التقليدي إلى حد بعيد إلى اختراع تقنية جديدة لزجر المفكرين تعرف باسم «الصواب السياسي» (Political Correctness). ومع أن هذه التقنية أقل خشونة من أوجه الضبط التقليدية، إلا أنها أظهرت أنها تتمتع بالفاعلية ذاتها في قمع حرية الفكر النقدي. يدل تعبير «الصواب السياسي» على مساندة المواقف الشعبوية والامتثال لها في ما خص بعض القضايا الاجتماعية، مع ممارسة مستوى من قمع الاعتبارات النقدية تجاه هذه المواقف. استُعمل تعبير «الصواب السياسي» الحالي، الذي ابتدأ في أوائل السبعينيات، للدفاع عن مواقف ما يدعى اليسار الليبرالي صاحب أجندة اللبرلة الجذرية للمجتمع الغربي. تتبنى هذه الاستراتيجية القيم الثقافية الرائجة شعبياً في الحرية، والمساواة، والدفاع عن الضحايا، وهي تستخدم قوى هذه القيم لأهدافها الليبرالية الكبرى على صعد الجنس، والنوع الاجتماعي، ودوائر جماعات المصالح الخاصة.

يكمن جوهر هذه الاستراتيجية في كونها تسعى لانتصار أهدافها الكبرى، ليس من خلال المجادلة والإقناع الجيدين كما كان عليه الحال، على سبيل المثال، في الخطاب الماركسي ـ الاشتراكي، وإنما من خلال اللجوء إلى التهويل الماكر والخفي على النقاد الحاليين أو المحتملين. تتضمن تقنيات التهويل ردود الفعل الانفعالية المباشرة، من قبيل إظهار «الغضب» أو «الإهانة» مصحوبة بتهديدات خفية في مسألة التوظيف المهني، والترقية، والتمويل، والنشر

الموجهة للنقاد، بينما تكافئ، في الآن عينه، أولئك الذي يمتثلون. يبدو أن هذه الاستراتيجية الجديدة كانت فاعلة على وجه الخصوص في ردع العلماء الاجتماعيين الأكاديميين عن تحدي التيارات الليبرالية الجديدة وتشريعاتها. لا ترجع قوة تهويل هذه الاستراتيجية إلى الدفاع عنها من قبل جماعات المصالح عالية الصوت، من مثل النسويات فقط، وإنما هي ترجع كذلك إلى تبنيها من قبل وكالات المنظومة السياسية الرسمية. ويتم المزيد من تعزيز الامتثال من قبل وسائل الإعلام التي تقدم أجندات «الصواب السياسي» على أنها تحظى بموافقة الجميع. غالباً ما كان هذا الاجماع الشعبي المزعوم، مغلوطاً، كما تدلل عليه البيانات الإحصائية والاستفتاءات. إن إدراك وجهة نظر على أنها تحظى بالإجماع الكلي يمكن أن يؤثر في الامتثال بطريقتين: تتمثل **أولاهما** بالتهويل النفسي المباشر الذي تفرضه أغلبية مزعومة حيث يتحول عبء البرهان من أولئك الذين يقترحون هذه المواقف إلى أولئك الذين يسائلونها (النقاد)؛ وتتمثل **ثانيتهما** بالحاجة الإنسانية إلى التماهي مع التيارات «الراسخة» وإلى الحصول على رضى المدافعين عن هذه التيارات، وخصوصاً عندما يُدرَك هؤلاء أنهم يشغلون مناصب رسمية نافذة.

لقد كان التهويل السياسي «للتفكير الصائب سياسياً» مهيمناً إلى حد دفعه شرائح كثيفة من المجتمع إلى البحث عن ملجأ في أوالية الإنكار البدائية. على سبيل المثال، أصبح بإمكان جمهور الذكور أن ينكر أربعة عقود من الحط من قيمتهم والتهجم اليومي عليهم في وسائل الإعلام الترفيهية وتقبلها برضوخ. قام كل من ناثانسون ويونغ بتوثيق هذا الازدراء المتناغم للرجال[11] (الفصل التاسع). وفي زمن أكثر قرباً، تم توسيع مدى هذا التيار كي يشمل الخفض المنهجي من تمثيل الرجال وإحلال النساء في موضع الصدارة بشكل مبالغ فيه في الإعلانات الترويجية وفي معظم عروض الإعلام. ولقد تقدم إنكار تحقير الرجال وصولاً إلى إنكار المحاولات الراهنة من قبل المنظومة السياسية وجماعات المصالح لإقامة متريركية (حكم المرأة) حيث يسيطر النساء على النظام السياسي والاجتماعي. تم تنفيذ هذه السياسة، مع ما تحمله من مترتبات اجتماعية بعيدة المدى، كمسألة تحصيل حاصل، ومن دون بلوغ طور النقاش حول الأمر. أعتقد أن «الصواب السياسي» في أشكاله الراهنة الممأسسة يشكل الاختراع الأكثر كارثية وتدميراً الذي استهدف الخطاب الفكري، والذي يمثل أحد إنجازات الثقافة الغربية الكبرى، إذ إن اللجوء إلى الخطاب، والنقاش، ومحاولات الإقناع، تطور تقليدياً من خلال الدماغ الذكري. نجح «الصواب السياسي» في مجتمع أمريكا الشمالية المعاصر، الذي قادت الجماعات النسوية ريادته، بشكل بَيّن في الحط من أهمية الخطاب الفكري، وفي شلل حرية الفكر، كما في إبقاء القضايا الهامة خارج نطاق الوعي النقدي.

(١١) Paul Nathanson and Katherine Young, *Spreading Misandry: The Teaching of Contempt for Men in Popular Culture* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001).

سابعاً: الأيديولوجيا ليست على مشارف نهايتها

منذ أن نُشِر كتاب دانيال بيل[١٢] بعنوان **نهاية الأيديولوجيا** عام ١٩٦٢، أُطْلقت الآراء بانتظام حول كيف أن الوضعية الاجتماعية القائمة على التقنية جعلت المنظور الأيديولوجي أمراً بائداً وأن زوالها محتم في الغرب. فالأيديولوجيا بما هي طريقة لتحويل الأفكار إلى فعل لم تعد ذات جدوى. تحصر هذه التحاليل عادة أسباب زوال الأيديولوجيا في قوى التقنية العليا وإدارتها التكنوقراطية، وبالتالي تُعفي معايير الموروث الثقافي البنثامي من هذا الإسهام النكوصي، في رأيي. أنا أتبنى الموقف الذي يذهب إلى أن الزوال الراهن للاعتقاد الأيديولوجي المتكامل ما هو كلي وعالمي ولا هو حتمي. فقد تصبح الحاجة ماسة إلى الأيديولوجيا عما قريب بمقدار تحول المجتمعات إلى المزيد من التعددية والتعقيد، إذ قد تصبح مقاربات حل المشكلات الخالصة والدفاع عن أحادية الهدف غير فاعلة؛ فقد لا تعود هذه المقاربات قادرة على الحفاظ على الاستمرارية، والكلية العالمية، والجذرية على صعيد التدخل. فالأيديولوجيا الكلية بوصفها «منظومة استيعابية كاملة للواقع الشامل»، تبعاً لبيل، «تتكون من طاقم من المعتقدات، المشرَّبة بالأهواء، وتسعى إلى تحويل كامل أسلوب الحياة...إذ تذيب الأيديولوجيا هذه الطاقات وتحولها إلى سياسات»[١٣]. ويقترح بيل إضافة إلى ذلك، وفي السياق ذاته، أن الأيديولوجيا تساعد على تطوير الأفكار وتحويلها خلال توليدها للمناظرة والتحليل. وحتى لو كانت الأيديولوجيا تعكس اهتمامات ومصالح طبقة اجتماعية معينة، إلا أنها تغير الناس أيضاً. يطيب لي أن أقترح حماية البيئة كمثال على الهدف الأحادي الذي قد يحتاج إلى أن يكون جزءاً من منظومة اعتقاد كي ينجح محلياً أو عالمياً. فحماية البيئة من خلال اللجوء إلى الدفاع عن الهدف الأحادي، وسن القوانين، وتعبئة حماسة الناس، وإسباغ الطابع الرومانسي والروحاني على أهمية الإيكولوجيا الطبيعية، وتوعية الجمهور حول أخطار التلوث، وريادة الأبحاث الإيكولوجية، وتكوين جماعات الضغط لوضع التشريعات المساندة ـ لا يمكن لأي من هذه الإجراءات أن يشكل تدخلاً فاعلاً في مواجهة التحدي البيئي الصارم الذي يواجهه الكوكب، إذ يمكن لجماعات القوة الباحثة عن تأمين مكاسبها الخاصة أن تخرب هذه التدخلات المجتزأة أو تراوغ للتملص منها وبالتالي تؤخر برامج تدعيم حماية البيئة. فلا يزال استخراج النفط من قطران الرمال شديد التلويث قائماً في ألبرتا، كندا، على الرغم من احتجاجات جماعة البيئة شديدة اللهجة. كذلك فإن العديد من التدخلات البيئية قد لا تفلح أكثر من الجهود الرامية إلى وضع حدود لقدرة شركات التبغ على وضع السجائر في أفواه الناس، إذ يحتاج الدفاع عن البيئة إلى

(١٢) Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York: The Free Press, 1962).

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٠٠.

أن يصبح جزءاً مكملاً من منظومة اعتقاد متكاملة قادرة على توليد نوعية مختلفة من الالتزام عن تلك المقترنة بجماعات ولجان الدفاع الصغيرة عن البيئة. قد يصبح التزام مجرد بالبيئة من هذا القبيل موافقة أيديولوجية على مظهر جديد من الوجود ـ أي إعادة تقويم قيم التوائم الليبرالي والاستهلاكي لصالح نظرة نوعية إلى الحياة توافق بعمق على الضبط السكاني وتعزز الممارسة الجذرية.

كما يطيب لي أن أقترح، كفكرة أخيرة عن أهمية الأيديولوجيا، بأن الزوال الراهن للحركات الأيديولوجية العلمانية قد يكون شجع العديد من الأفراد على تحقيق حاجتهم إلى منظور متكامل من خلال اللجوء إلى صياغات خيالية ولاعقلانية تحملها قيادات فرق دينية تعاني الاختلال العقلي، أو جماعات دينية متطرفة. قد يجد العديد من الأفراد الراحة في منظومات اعتقاد ذات طابع ذهاني أكثر من بقائهم من دون اعتقاد.

ثامناً: كعب أُخيل «مقتل» المجتمع الغربي المعاصر

استنتجت في نهاية الفصل الحادي عشر بأن كعب أخيل «مقتل» العقل العربي يكمن في وقوعه في فخ الكيان السياسي الصغير حيث تسود معايير النفعية والمركنتيلية وحيث تتكون القيادة السياسية من تصالحين براغماتيين في حل الصراع. يمكن رؤية كعب أخيل، في الغرب الأنغلو ـ سكسوني، في ذلك الفشل الثقافي الراهن في إنتاج أحزاب سياسية قائمة على منظومات اعتقاد متكاملة تتيح للأفراد منظمات سياسية وازنة وجودياً وتمكنهم من السعي إلى خيارات بديلة تخدم مصالح المجتمع. نتج من هذا الفشل السياسي الاجتماعي التهويل على الفكر النقدي الفعلي واقتصار الخطاب السياسي على الممارسة السياسية السطحية وحل المشكلات.

أثناء ورشة عمل عن الوقاية من الجريمة، تسنى لي حضورها عام ٢٠٠٧، رجع رئيس إحدى الهيئات الاجتماعية إلى إحصاءات تشير إلى أن أعداداً كبيراً من الأحداث الجانحين يأتون من أسر الأمهات العازبات (من دون أب) وذكر أن قصور الإشراف يعدّ السبب الرئيس للانحراف. كما عبر عن شكل من الأسف المعمم تجاه تشجيع الإعلام للنساء الشابات كي تصبحن أمهات عازبات. فسأله أحد المشاركين الأجانب لماذا يسمح إذاً بتشجيع هذا الأمر طالما أنه من السهل التنبؤ بأنه لا يمكن لوالدة عازبة عاملة القيام بأعباء هذه المسؤولية، نظراً إلى مدى الحاجات الكبيرة لتنشئة الأبناء في المجتمع المعاصر؟ لم يكن لدى رئيس الوكالة الاجتماعية جواب عن سبب وجوب تشجيع سياسة اجتماعية من هذا القبيل. من المرجح أنه على الرغم من وعيه بالمشكلة، لم يكن لديه الجرأة للتلفظ بأي تعليق نقدي ضد التيارات التي كانت تروّج الأمومة

العزباء كخيار ذي جاذبية، تماماً كالتألق وتحصيل الحاصل الموجود في الترويج للبيبسي كولا. فأين كان آلاف علماء الاجتماع كي يعبروا عن انشغال بالهم تجاه الحط المقصود من مكانة الوحدة الأسرية وتجاه النمو المستقبلي للأطفال الذين يربون بلا أب؟ وإذا وسّعنا مجال البحث إلى آفاق أخرى، فقد يتعين علينا السؤال عن سبب ندرة عدم رؤية احتجاجات واسعة المدى ضد الموافقة على عناصر التشريعات، من خلال قرارات المحاكم وتصويت السياسيين، من قبيل الزواج المثلي، التي سوف تؤثر في المجتمع على نحوٍ بيِّن. أين هم علماء نفس النمو وتحليلات علماء الاجتماع حول آثار هذه الخيارات على نموٍ هوية الأطفال، وصحتهم النفسية وكذلك على صحة المجتمع؟ وأين هي المناظرات الأكاديمية حول قرارات المحاكم وتشريعات من هذا القبيل؟ ولماذا لا تستعمل الاستفتاءات التي تعطي لكل مواطن راشد حق التصويت؟

تخريب العملية الجدلية

عندما تستمر تيارات خلافية من هذا القبيل في السير بحيوية البداية ذاتها بدون التعرض لأي تحدٍ من قبل الفكر النقدي، فإنها تمثل مؤشراً على خلل وظيفي أساسي في تفتح العملية الجدلية في ذلك المجتمع. تتنبأ العملية الجدلية بأنه عندما يُعَبِّر تيار اجتماعي ـ أيديولوجي عن ذاته في الوعي الاجتماعي لمجتمع ما، فإنه يُفَعِّل مستوى معيناً من نفيه يترجم بداية على شكل تقويمات وتحديات نقدية. هذه التحديات، التي تقوم على المستويين الفكري والعملي، يمكن أن تؤدي تدريجياً إلى تحسين التيار البدئي والمزيد من تكامله، وإلى تطوير توليف أعلى درجة قد ينعكس إيجاباً على نوعية الحياة الاجتماعية. ولكن عندما تفرض التيارات الخلافية ذاتها على الوعي الاجتماعي ومؤسسات مجتمع معين من دون قيام معارضة ضدها ومن دون أي تحد فكري مباشر، فإن ذلك يعني ضمناً أن هناك إعاقة جدية في تفتح العملية الجدلية على المستوى الثقافي المكبر (مستوى المجتمع بأكمله).

يمكن ملاحظة مثال توضيحي عن العملية المبينة أعلاه في تفتح الحركة النسوية منذ السبعينيات. إذ أحسنت الحركة استعمال القيمة الثقافية للمساواة ومساندة المنظومة السياسية لها. ونتيجة لذلك، روجت المعايير التي تُحَسِّن مكانة المرأة على صعيدَي العمالة والسياسة، كما ردعت في الآن عينه، فعلياً أي تحد أيديولوجي مضاد. ورغم توكيداتها ذات الطابع الانفعالي وتركيزها السطحي على بعض القضايا، لم تتعرض الأدبيات النسائية لأي مواجهة من قبل أي خطاب فكري ذي شأن يتيح، مثلاً، إعادة فحص أهمية القيم الذكرية التقليدية (من قبيل العقل، والشرف، والموضوعية، والاستراتيجية المُواجهة) لصحة المجتمع. دفعني هذا الغياب الواضح لتفتح العملية الجدلية المعافى إلى التبنؤ (عام ١٩٨٧) بأن الحركة النسوية لن تتوقف عند المساواة على صعيد النوع الاجتماعي (Gender) لأنها لم تواجه أي تحد جدلي

أصيل. نتيجة لذلك، يرجح أن تستمر الحركة، بكامل قوتها في متابعة تحقيق طموحاتها النسوية الراسخة: «أي أن الانتصار لن يتوقف عند حد تحقيق المساواة الكاملة بالرجال، إذ يكمن خلف مظهر الحقوق المتساوية الهدف الكبير النهائي المتمثل بانتصار النسوية ذاتها، حيث يتغلب «المكبوت» في النهاية ويقيم «حكمه العادل» أي مجتمع خاضع للسيطرة الأنثوية»[١٤].

يبدو أن هذا التنبؤ قد تحقق حيث يتفوق عدد النساء في أمريكا على عدد الذكور في معظم القطاعات الاجتماعية، من قبيل الالتحاق بالجامعة، والدراسات العليا، والخدمات الاجتماعية، والوظيفة الرسمية. لم يُواجَه انعدام المساواة المنبثق هذا، الذي كان مدعوماً على الدوام من قبل المنظومة السياسية، بأي مساءلة نقدية على الصعيدين الأكاديمي أو السياسي. وفوق ذلك، يستمر تشويه سمعة الرجال، والقيم الذكرية، القديم ذاته بكامل قوته في معظم وسائل الإعلام. يشكل هذا التنفيذ أحادي البعد، واللاجدلي، وغير النقدي، القائم عملياً، في مجتمع مفرط الوعي، خللاً ثقافياً يحمل تهديداً عالياً لبلوغ حرية أصيلة. ولسوف يكون أمراً مأسوياً للمجتمعات العربية فيما لو تبنت هذا النموذج من التغيير.

تاسعاً: أسلحة آمنة سياسياً

قد يكون من المناسب في هذا السياق القيام بزيارة ثانية إلى نقطة تم تقديمها سابقاً في هذا الكتاب (الفصل الثالث) تتعامل مع الترابط ما بين منظومة الشرف المجردة وحمل السلاح، إذ لوحظ ارتباط إيجابي ما بين امتلاك حس عالٍ بالشرف من ناحية، وحمل السلاح وتمجيده من الناحية الثانية. إلا أن عكس هذا الارتباط يتصف بالضعف: أي أن امتلاك الأسلحة النارية وتكديسها ـ وهو ما يميز المجتمع الأمريكي المعاصر ـ لا يؤدي إلى تعزيز حس الشرف ولا إلى رؤية سياسية مجردة. فإذا كان للأسلحة النارية أن تمارس وظيفة سياسية نافعة، فسوف تحتاج إلى إرشاد منظم من قبل منظومة اعتقاد موحدة مندرجة ضمن جماعة سياسية. ذلك أن الثلاثمئة مليون قطعة سلاح ناري بين أيدي المواطنين الأمريكيين ليس بإمكانها توفير الحماية الكاملة للحرية أو أن تطرح أي تحد سياسي للمنظومة السياسية ما دام حاملوها لا يشكلون جزءاً من جماعات سياسية منظمة. ففيما عدا استعمالها في الصيد، والتمرين على إصابة الهدف، والنشاط الإجرامي (أو الحماية ضده) لا تخدم الأسلحة النارية سوى غايات ضئيلة، حيث إنه لا يمكن إطلاقها في اتجاهات سياسية ذات معنى طالما لا يوجد تجريدات مربوطة باستعمالها. إذ يقدّم العديد من الأفراد الأمريكيين الذين يعترضون على بعض أوجه المنظومة الفدرالية، دليلاً على نزعة قهرية لحيازة الأسلحة النارية. إلا أن امتلاك عشر بنادق قد لا يحسن من قدرة الفرد

(١٤) Alexander Abdennur, *The Conflict Resolution Syndrome: Volunteerism, Violence and Beyond* (Ottawa: University of Ottawa Press, 1987), p. 120.

على تحديد غاية اجتماعية ذات دلالة، كما لا يمكن لملايين الأعضاء الأربعة للرابطة الوطنية للبندقية أن يشكلوا أي مساعدة للمجتمع في هذا المسعى. أكثر من ذلك، لا يشكل المرء شديد الانفعال، ومفرط النشاط، والمنادي الذي لا يتعب لخدمة قضية معينة، بديلاً ملائماً عن منظور فكري شامل.

وعلى الرغم من توافر الأسلحة النارية وكثرة المتعصبين القادرين على استعمالها، نادراً ما نشهد أفعال عنف موجّه ضد أولئك الذين يرمزون إلى عدد كبير من التيارات والممارسات الممجوجة؛ إذ بالكاد أن يشكل تجار المخدرات، والمديرون الماليون الفاسدون، والأفراد الذين ينتجون أفلام الأطفال الإباحية ويوزعونها، وأمثالهم من منتجي الأفلام، والعاملين في الترويج والتسلية السطحية، وشركات الإعلام المنخرطة في ترويج اللذّوية، وقلة الحشمة، وكل ما هو مدنس، أهدافاً للغضب العنيف والاعتداء من قبل الجمهور المعافى أو من قبل الأفراد المخبولين، إذ إن جُلّ حوادث اللجوء إلى العنف المسلح هي ذات طبيعة لاسياسية، ولا تمت إلى الأخلاق، وتتصف بالغفل الاجتماعي أو بالذهان، إذ تتضمن نموذجياً القتل العشوائي، وإطلاق النار في المدارس، والسياقة، أو أشكال إطلاق النار الأخرى ذات الصلة بالعصابات.

بعد إقدام آدم لانزا، في الرابع عشر من كانون الأول/ديسمبر عام ٢٠١٤ على ارتكاب مجزرة قتل واحد وعشرين تلميذ مدرسة ابتدائية وستة معلمين في ساندي بروك، كونيكتكت، سارعت المنظومة السياسية وإعلامها إلى إدانة الأسلحة النارية والمرض العقلي وعينت على عجل لجنة لدراسة ضبط السلاح. أما واقع امتلاك العديد من المجتمعات الأخرى السلاح واحتوائها على نمط الاضطراب العقلي ذاته بدون ارتكاب جرائم قتل جماعي عشوائي فلم تناقش علناً أو تقام مناظرات حولها. ولم يطلب من أي لجنة علوم اجتماعية أن تقوم بفحص العوامل التي تسبب هذا السلوك الوحشي المضاد للمجتمع أو تدفع إليه وتيسره في المجتمع الأمريكي الشمالي. ذلك أنه يتعين حماية صورة «الديمقراطية الكبرى» هذه حتى ولو كانت على حساب التفحص الذاتي.

لا شك في أن الأسلحة النارية في أيدي المواطنين ضرورية لحماية الحرية من محاولات الضبط من قبل المنظومة السياسية الحاكمة. إلا أنه ليس من المرجح أن تلجأ المنظومة السياسية الحاكمة إلى الميليشيات المسلحة للحفاظ على سيطرتها؛ إذ إن لديها العديد جداً من الحيل بمتناولها. تتضمن هذه الحيل أشكالاً جديدة من الجنس المتعدد الأنواع، وعدداً كبيراً من السلع الاستهلاكية، والمواد اللذّوية، والإسراف في التسلية والترويح القادرة على تشتيت معظم التهديدات السياسية ضد المنظومة أو إغراقها. وبالتالي، يمكن حماية الحرية بشكل أفضل من خلال رؤية اجتماعية واضحة وتحديد واضح للتهديدات التي يمكن توجيه الأسلحة النارية

إليها بفاعلية. وفي حين يمكن أن تتعرض الحرية للهشاشة من خلال حظر السلاح الناري، فإن الخصاء السياسي يمكن أن ينتج فقط من إلغاء الحركات السياسية التي يمكنها أن تقود تنظيماً سياسياً فاعلاً لمصلحة الفكر النقدي وكذلك لمصلحة رؤية اجتماعية شاملة. أما فقدان الأيديولوجيا التي ولدتها التقنية، والتقليد البنثامي، وكذلك تلاعبات المنظومة السياسية، فتشكل كلها واقعاً سياسياً اجتماعياً معرفياً: إنها أنطولوجيا الخصاء السياسي.

عاشراً: قوة الأمر الواقع

عندما يحس الفرد بعجزه الفعلي وهشاشته فمن المرجح أن يلجأ إلى إنكار القضايا. فعندما تحتفظ الإدارة السياسية بالإنكار وغياب الوعي النقدي المنظم في الخلفية التي تعمل من خلالها تكون بصدد التغيير التدريجي والصامت لبنى المجمع التنظيمية والمعيارية إلى وضعية الأمر الواقع. وهو ما يتم إنجازه من خلال توظيف أفراد في الوكالات الرسمية من أصحاب أنماط الشخصية والتوجهات المتلائمة مع أجندة المنظومة السياسية الضمنية، الأمر الذي يجعل من الممكن قبول تيارات إشكالية في سياق محايد القيمة. وهكذا، فبدلاً من السعي إلى إقناع الجمهور بقيمة الجنس المتحول والنسوية للمجتمع من خلال المناظرات العامة والتحليل الأكاديمي والنقاش، تقتصر الإدارة السياسية ببساطة على توظيف النسويات، ومتجنبي الصراع، والتصالحيين في حل الصراع، وأصحاب الليبرالية المعممة، والمضادين للفكر، والأمهات العازبات، والشخصيات من ذوي التوجهات الملائمة للمنظومة (الإدارية السياسية). يوظف هؤلاء الناس بأعداد ذات شأن وفي المواقع المفتاحية من قبيل إدارات التوظيف، حيث يمكنهم، استئجار آخرين يشاركونهم طباعهم، وبالتالي فهم يكررون أنفسهم ضمن البنية الوظيفية الرسمية.

لا يبلغ الوعي الاجتماعي الذي يصاحب هذه التغييرات البنيوية أي مستوى تحليلي بالعمق للقضايا، حيث يؤثر في الحياة الثقافية والاجتماعية. وإنما على العكس، إذ بالكاد يكون الوعي الاجتماعي الراهن مهيئاً للذهاب أبعد من الشعارات التي تمت إلى حقوق الأفراد والجماعات الخاصة وحرياتهم التي يتم العمل على استدامتها إعلامياً من خلال التكرار والتهويل (الزجر)، إذ إن النظام الأبوي المجلجل الذي وَلَّد الحضارة الإنسانية بشكلها الحالي خلال العشرة آلاف سنة الأخيرة هو الآن بصدد السقوط حتى بدون أدنى تذمر، وهناك تنفيذ لبرنامج عمل يرمي إلى إقامة نظام نسوي بدون أي ذكر للقضية أو أي مناقشة علنية عامة لهذا التحول. وبدلاً من ذلك، فإن هذا كله يتفتح ببساطة من تحت أنوف الجماهير المفتتة والمشغولة بمتابعة مساراتها المهنية

الفردية بحيث إنها قد تستمتع بالتنوع والتعدد المتزايد وبحرية التعبير الذاتي الذي أصبح ممكناً من خلال كل وسائل الإلهاء القائمة في المجتمعات المتقدمة تقنياً.

تكمن العبودية الحديثة، كما أشار إليها ماركوز، في الهامشية السياسية وانعدام القدرة على التصرف استناداً إلى الفكر النقدي ثنائي البعد(١٥)، إذ تلاقت قوى التفكير أحادي البعد مع الموروث الثقافي البنثامي المتمثل بالنزعة المضادة للفكر والبراغماتية العينية كي تصل إلى مستويات غير مسبوقة، ومُقَنَّعة، وماكرة من تعريض الحرية للخطر، إذ إن ما يتعرض للخطر هو القدرة على الشغل العلني على البدائل النقدية وإرادة القيام بأفعال لمصلحتها ـ وهي أفعال تذهب أبعد من مجرد كتابة المقالات والكتب، أو المقابلات في بعض برامج نقاشات التلفزيون. وعندما يتم استبعاد الجماعات السياسية المتكاملة الضرورية لإجراء الفكر النقدي، يمكن عندها أخذ الجماهير إلى أي مسار اجتماعي أو أخلاقي يحلو للمنظومة السياسية أن تقدمها ـ بدءاً من الامتثال لهجرة الصناعة الوطنية (إلى خارج الحدود) ووصولاً إلى الاحتفاء بالأمهات العازبات، والزواج المثلي. يوفر الإفراط المهيمن في الاستهلاك والتعبير الذاتي ذي النزعة الفردية درعاً نرجسياً يقي الأغلبية الشعبية من اكتشاف وضعيتها الظرفية وخسارة الحرية وإذابتها في مزاعم تذهب إلى أن هذه الممارسات والمعايير المكتشفة حديثاً صالحة كونياً وذات أريج عطر، وجاهزة للتصدير. ولكن هذه الظرفية وخسارة الحرية في الحقيقة هما على وشك أن يصبحا أكثر جلاء للعيان، على الأقل بالنسبة إلى العديد من الأعين المحدقة إلى الغرب انطلاقاً من ثقافات أخرى.

حادي عشر: قابلية المنتجات الثقافية للتصدير

يؤدي بنا هذا إلى قضية قابلية الأشكال الثقافية التي نمت في الغرب، بعد سبعينيات القرن الماضي، وفي ظل شروط تهميش الوعي النقدي التي سبق وصفها، للتطبيق العملي. لا يمكن لهذه المنتجات الثقافية أن تُصَدَّر أو تفرض على الثقافات الأخرى، بكل راحة ضمير. يتمثل التأثير الأكثر إشكالية لهذه المنتجات، ليس في إسهامها في صراع المعايير وحده (الغفل الاجتماعي)، وإنما أيضاً في القبول بمكانة ظرفية متحولة للمعايير الاجتماعية. تحتاج المعايير والقيم الاجتماعية إلى مستوى عال من الكونية التي تسبغ عليها درجة من التسامي أو القدسية الضرورية لتبنيها من قبل الأفراد. يتم الحفاظ على هذه الكونية عادة من خلال ولاء واسع المدى للقيم والمعتقدات المرتكزة على الدين أو الأيديولوجيا. تصمم القيم الاجتماعية حالياً من قبل جماعات المصالح ومن خلال الشخصيات الشهيرة شعبياً، من مثل مخرجي الأفلام،

(١٥) Herbert Marcuse, *One-dimensional Man* (Boston, MA: Beacon Press, 1964).

والممثلين، والمغنين، أو السياسيين الذين يستطيعون بسرعة تحديد ما هو مقبول وما هو غير مقبول اجتماعياً. على سبيل المثال، تم تغيير تعريف الزواج القائم منذ آلاف السنين بقدرة قادر من خلال الفارق بصوت واحد في البرلمان الكندي في عام ٢٠٠٦.

أدت ظرفية القيم الأخلاقية وما نتج منها من نسبية إلى تشجيع الناس في كل من الشرق الأوسط والغرب على اللجوء إلى الفكرة التقليدية القائلة بأن القيم الأخلاقية هي تلك التي تفرضها التعاليم الإلهية ولا تُفرَض من قبل الرجال والنساء. وبالتالي، يمكن النظر إلى العديد من أشكال الأصولية الدينية كجواب على التهديد الوجودي الناجم عن حياد القيم ونسبيتها. يرى جورج قرم أن انتفاضة الحركات الدينية الحديثة ليست محاولة للعودة إلى الدين، وإنما وسائل «للبحث عن المساعدة» من الدين في التعامل مع خيبات أمل العيش وفقدان المثل العليا السياسية[١٦]. تعاني المجتمعات العربية المتشظية والمحكومة من قبل أنظمة غير جديرة، العجز عن الدفاع عن ذاتها ضد الانقضاض الثقافي الغربي الراهن. كما أن انهيار أكبر الأحزاب السياسية الأيديولوجية (من مثل البعث، والقوميين العرب، والقوميين السوريين الاجتماعيين) فاقم من تجريد الجماهير العربية من سلاحها تاركاً إياها في حالة هشاشة تجاه حالات الاستيراد الثقافي الضار. وبالتالي، فليس من المفاجئ أن تلجأ هذه المجتمعات إلى «البحث عن المساعدة» من الإسلام، بغية الحفاظ على ثقافاتها. قد يكون المرء متديناً، أو غير متدين، أو هو يفضل موروثاً دينياً على آخر، ولكن لن يشك أحد يُقَوِّم موضوعياً الوضع العربي الراهن بأنها حرب ثقافية وأن الإسلام كلاهوت وموروث ثقافي يشكل مكوناً مركزياً في الدفاع الثقافي.

تتمثل جوهرة تاج التصدير الثقافي الأمريكي الشمالي بالكتلة الأيديولوجية الراهنة التي تشدد على التعدد الثقافي والتنوع الجماعي، موصية بأن يتم الاعتراف بالجماعات الدينية والإثنية في بلد معين كجماعات، وأن يتم قبولها، والاحتفاء بتبايناتها. وهنا تعاد صياغة المفهوم البنثامي عن المجتمع بوصفه مجموع أفراده كي ينظر إلى المجتمع كمجموع جماعاته المكونة له. ويأتي هذا التصدير الأيديولوجي مصحوباً بوصفة الحفاظ على الانسجام التي توصي بالاعتراف بـ «الآخر» وقبوله مصحوباً بتوصية الانخراط في تصالح ودي لحل الصراع بين الجماعات. في الواقع، إن محاولات تصعيد حدة الهويات الجماعية، والانخراط من ثم في التوفيق بين تبايناتها المجتزأة يؤدي إلى المزيد من تصعيد الإدراكات الثنائية ويقوي بالتالي الهويات المفارقة للجماعات، وهو ما يمهد السبيل إلى تقطيع أوصال هذه المجتمعات. ونظراً إلى كون معظم بلدان الشرق الأوسط مكونة من تجمعات دينية واثنية، فلا يجوز لأي قيادة حكيمة في هذه البلدان أن تفتح أبواب مجتمعاتها بدون تمحيص لمنتجات ثقافية من هذا القبيل.

---

(١٦) Georges Corm, *La Question religieuse au XXIème siècle: Géopolitique et crise de la postmodernité* (Paris: La Découverte, 2007).

يستعمل التمجيد المصحوب بالفاعلية التنظيمية والرخاء الاقتصادي في الغرب لتغليف جذاب لوصفة النسبية الأخلاقية واللذَّوية المتهاوية، وهو أمر ما يمكن أن يكون لا مدمراً للثقافات الأخرى فقط وإنما من المرجح أن يجلب كذلك زوال المجتمعات الغربية ذاتها.

المندوبون الثقافيون

يمكن للوصفات المبيَّنة في ما تقدم، التي طورها الغرب، أن يتم تبنيها نرجسياً من قبل الشباب كجزء من هويتهم الثقافية، وخصوصاً عندما يسافرون إلى البلدان العربية أو عندما يقدمون إرشادهم من خلال الإنترنت. وفيما هم يُظهرون احتراماً شكلياً للعادات المحلية، يحمل بعض من هؤلاء الزائرين السياح في نفوسهم ضمنياً نيات تحضيرية لمصلحة ثقافات مضيفهم. ينظر إلى المجتمعات العربية على أنها تحتاج إلى جرعات مكثفة من الديمقراطية الليبرالية وتوابعها من قبيل الأم العزباء، والزيجات المثلية، والتسامح بصدد الممارسات الجنسية متعددة الأشكال، وتدخين الماريجوانا والتواصل غير الرسمي ما بين الأشخاص، والتحول الجنسي وما شابه. يمكن تحدي اتجاهات هؤلاء المندوبين الثقافيين المتواطئة مع الذات من خلال افتراض فلسفي أساسي واحد على الأقل يقول بأنه لا يوجد مجتمع يمكنه أن يدعي تجسيد الحرية دون ما عداه؛ فالشعوب تختلف فقط في نمط العبودية الذي يصيبها، إذ تُحكم بعض المجتمعات من قبل طغاة يفرضون إرادتهم السياسية؛ بينما تحكم مجتمعات غيرها أكثر تقدماً من قبل مصالح الشركات، وأجندات جماعات المصالح، ومخططات الإشراط(*) والتلاعب بالعقول القائمة على وسائل الإعلام. فجماهير البلدان المتخلفة تعي على الأقل من يسيطر عليها.

فما يقرب من ثمانين مليوناً من الأمريكيين المسيحيين البروتستانت الذين تجدد إيمانهم بيسوع المسيح كانوا عاجزين، طوال عقود عديدة، عن تحدي برنامج تلفزيوني، أو مسرحية تلفزيونية مسلسلة تعرض قضايا الناس بشكل عاطفي ولا تتوقف عن تقيؤ التجديفات، والسوقية، والحط من قدر القيم المسيحية. ولم يتولَّ أي شخص أو مجموعة مهمة تحليلاً معمقاً وعلنياً للوظائف الاجتماعية التي تتولاها شركات الإعلام. فالشركة التي تبغي الربح توظف رأسمالها في عمليات إنتاج السلع أو الخدمات. إيصال المعلومات في هذه الحالة هو من نوع تقديم

(*) الإشراط (Conditioning) نظرية في التعلم تقوم عليها النظرية السلوكية، وضع أسسها في الأصل العالم الروسي الشهير بافلوف في تجاربه على الكلاب، حيث علمها أن تستجيب لمثيرات معينة اسمها المثيرات الشرطية بسلوك طبيعي: أشهرها ربط صوت جرس بتقديم اللحم مما يثير لعاب الكلب في كل مرة يسمع صوت الجرس، وعكسها ربط الضوء بصدمة كهربائية يجعل الكلب مع التكرار يستجيب للضوء بالتوتر خوفاً من الصدمة. طور هذه النظرية كل من العالمَين واطسن وسكنر في التعلم الشرطي وطوّرا قوانين هذا التعلم من مثل التعزيز والإطفاء والتشكيل. ويقصد بالإشراط في النص عملية تدريب من خلال الترابط الشرطي تمارس على الإنسان لقولبة سلوكه في اتجاه معين مرغوب فيه من قبل المجرب (المترجم).

الخدمات. أما أن تكون شركات الإعلام مصنعاً لحياكة وتسويق قيم ومعايير معينة ـ فهذه مهمة تتعدى التوظيف الاقتصادي. فإخراج ونشر قيم الليبيرالية المفرطة وقيم النسبية والنسوية واللذّية وبشكل منسق ومتكامل لعدة عقود، يشكل أجندة سياسية ـ ثقافية لها تأثير هائل في المجتمع ككل. هذا ما يستوجب إخضاع هذه المؤسسات وإخراجاتها للنقد المباشر والتحليل الصريح. ولكن إلى حد الآن لم يحدث أن تكلم شخص مثلاً عن الحاجة إلى وضع لجان من المواطنين ضمن شركات الإعلام بغية الحد من طغيان أجندات وجماعات مشبوهة. وبالتالي يحتاج مندوبو أمريكا الشمالية الثقافيون إلى من يرشدهم لممارسة شيء من التواضع في هوسهم لنشر حقائقهم الثقافية.

خلاصة

يمكننا القول باختصار إن نماذج التفكير أحادي البعد التي تنتجها عمليات المجتمع المتقدم تقنياً قد ربطت قواها بتيار آخر نكوصي، هو الموروث البنثامي الذي بلغ أوج واقعية الذرية الاجتماعية والموقف المضاد للفكر. تمكن هذان التيارات بتحالفهما معاً من الإلغاء الجذري لإمكان قيام أحزاب أيديولوجية متماسكة، كما أتاح هذا الغياب السياسي ترسيخ تيارات إشكالية كبرى بطريقة الأمر الواقع التي لم تواجَه بأي تحد. أدى اختراع «الصواب السياسي» من قبل بعض جماعات المصالح، وخيبة الأمل الكبرى من التعامل مع الوقائع الاجتماعية وكأنها وقائع طبيعية، إلى المزيد من تسارع التبني المؤسسي للتيارات الاجتماعية الإشكالية. باختصار، لقد امتزج المجتمع التقني أحادي البعد مع الموروث البنثامي كي يشكلا حالة أنطولوجية عينية فائقة الهيمنة، وفتحا بذلك الباب لتلاعب بالعقول واحتواء غير محدود من قبل المنظومة الاقتصادية السياسية.

خاتمة

كشف التحليل المقدم في هذا الكتاب الإيبيستمولوجية المعقدة للثقافة العربية. تحيط هذه الثقافة، في أحسن حالاتها، بالتجريد، الذي يولد عقلاً ذا توجه إيبيستمي عقلاني يسعى للإمساك بالكلي، إنه عقل يزدهر مع المجردات ويميل إلى الأفول مع زوالها، وهو عقل يشكل في أساسه نقضاً للعقل البراغماتي الأنغلو-سكسوني، ويمتد وصولاً إلى العقل الألماني المنكفئ، كما أنه عقل مزود بمجال معرفي وعاطفي مميز، وهو ما يسمح بتفاعل العديد من الأبعاد واتحاد المتضادات الهيراقليطي؛ إنه عقل يحارب الاستلاب الفردي والهامشية من خلال إسباغ الطابع الموضوعي على ما هو ذاتي، كما يتميز بالدراما العفوية، وهو عقل يصر على بناء القضايا واتخاذ المواقف وذو مجرى تصادمي مع التيارات التي تتبنى الوصف وحل المشكلات وحدهما، إنه عقل يؤكد استمرار حياة الأيديولوجيا والتاريخ بالرغم من إعلان موتهما، وهو عقل معني بحقوق المجتمع ويُبقي هذا الاهتمام في صدارة اليقظة والتنبُّه. كما أنه عقل متوجِّه بطبعه إلى الجماعة الصغيرة والنوعية ولا يرتاح لثقافة الجماهير. وبالتالي، فالعقل العربي هو العقل الوحيد الذي يبدو جاهزاً لتحدي منتجات الغرب الثقافية، الأمر الذي يقدّم خدمة للبلدان الغربية خلال دعوتها إلى فحص الصحة الاجتماعية وقابلية منتجاتها الثقافية للحياة. وعندما تتوطد خصائص الثقافة الكبرى هذه وتصبح قريبة من التجسيد العملي يصبح بالإمكان إطلاق التصريح التالي:

لو أن الإنسانية المعاصرة لم يكن بحوزتها العقل العربي، لتوجب عليها الشعور بضرورة ابتداعه.

ومع أفول هذه المعالم العليا للثقافة التي جلبتها القوى التي تم وصفها خلال كل الكتاب، يتحول العقل العربي إلى الأسلوب العيني المضاد الذي يحيط بالتمركز المتطرف حول الذات، والنفعية، وتفتيت المنظور الاجتماعي العام. كما يتم التعبير عن العينية على مستوى الانفعال

والعدوانية تحديداً، كما يظهر في الأحقاد الطائفية حيث يتخذ عندها شكلاً من «الانفعال العيني». يختلف هذا التناوب عن الين/يانغ الصيني في كون التجريد/العينية العربي لا يستعين بعناصر من القطب المقابل. وبالتالي ففي حالة الانهيار، حتى البراغماتية البسيطة تصبح خارج المتناول.

وُوجِه العقل العربي بمتطلبات المجتمع المعاصر قبل أن يتاح له الوقت الكافي لتطوير مؤسسات اجتماعية فاعلة ومنظورات تعليمية ملائمة وقادرة على نقل المذهب العلمي بنجاح، إذ تستلزم الطلبات الغزيرة والمعقدة التي تفرضها عمليات العقل العربي (التجريد، والعزل، والمثلنة، والمدى المعرفي وتعدد الأبعاد) دعماً مؤسسياً وتعليماً عالياً فيما لو كان لها أن تتقدم باتجاه تطورات ثقافية وفكرية. كَثَّف حرمان العقل العربي من المهارات العلمية العليا المطلوبة لتشغيل إيبيستمولوجيته المعقدة حوادث الانهيار في مواجهة التحديات والمآزق السياسية. تتماثل هذه الصورة مع المآزق التي يواجهها الشخص ذي التكوين الجسدي القوي والمتين وإنما بساقَين ضعيفتين. وبالتالي، ويا للمفارقة، فإن متانة العقل العربي قد فاقمت من خطورة أوجه ضعفه السياسية والاجتماعية.

لقد أُرْغِمَ العقل العربي على التعبير عن ذاته من خلال مؤسسات فاشلة ووحدات سياسية عاجزة ومعقدة ـ إلا أنه يرفض أن يُعَرَّف من خلالها. أشبه ما يكون ذلك بنسر جريح فقد الكثير من ريش أجنحته إلا أنه يستمر برفع رأسه عالياً إلى السماء باحثاً عن آفاق مغايرة.

نقاط للتفكُّر فيها

إذا قبل المرء النموذج المقترح المتمثل بالأسلوب العربي الإيبيستمي العقلاني والانقسام مجرد/عيني، تحتاج بعض المواقف الفكرية عندها إلى أن تُدعَم وتحتاج غيرها إلى الحذر منها. ولكي لا ننخرط في نشاط ممجوج يطرح توصيات أو وصفات للإصلاح، أقتصر فقط على اقتراح اليقظة والتفكير بالنقاط التالية في علاقتها بالتجديد الثقافي والسياسي العربي:

١ ـ أهمية الحفاظ على رابط واع ما بين القيم الاجتماعية والنشاط السياسي، وذلك بمعزل عن حجم هذا الأخير أو نطاقه، إذ ليس هناك من موقع سياسي «مجرد من القيمة» ولا يتشارك مع القيم الاجتماعية على المستوى المكبر.

٢ ـ أهمية الاعتراف بواقعية الكل الاجتماعي الشامل والحاجة إلى حماية المجتمع والثقافة وتحسين نوعيتهما، إذ ليس الفرد وحده له حقوق وإنما المجتمع أيضاً له حقوق.

٣ ـ التنبه إلى العلاقة الجدلية ما بين الثقافة والدولة، إذ يمكن للموروث الثقافي أن يسبغ الصلاحية على الدولة، كما يمكن للدولة المنظمة أن تحمي الثقافة، وترسخها، وتعمل على تقدمها.

٤ ـ الأثر السلبي لصغر الحجم في المؤسسات الاجتماعية العربية وفي الثقافة.

٥ ـ أهمية وجود أحزاب سياسية تمتلك منظورات فكرية عريضة، وأهدافاً سياسية عليا واضحة، وولاء منضبطاً. هناك حاجة إلى فحص نقدي للاستنتاج الفظ القائل بأن فشل الأحزاب السياسية الأيديولوجية في الماضي يتعين أن يتضمن أننا سنكون في وضع أفضل إذا قامت حركات تركز على حل المشكلات. أو إذا اقتصرنا على اتحادات تطوعية ومنظمات غير حكومية، أو إذا اكتفينا فقط بشبكات اتصال من قبيل البريد الإلكتروني، والفيس بوك، وتويتر. قد يكون هناك ضرورة في المجتمعات العربية، إلى حزب سياسي منظم يحمل بنية اعتقادية متكاملة للحفاظ على الاستمرارية والاتساق في السياسة الاجتماعية.

٦ ـ إجراء تحد نقدي موجَّه إلى الإعجاب المعتاد بالقادة «البراغماتيين» و«الواقعيين»، «حلَّالي المشاكل» والثناء عليهم، إضافة إلى تثمين وظيفة الهدف المثالي كوسيلة للتكامل ما بين الرؤى وبين الأمل المستدام. وكما أن المفهوم المجرد الجيد يمزج معاً عناصر ذاتية وموضوعية هناك كذلك حاجة لكي تمزج الإدارة السياسية المخطط الموضوعي مع المثالي، إذ يشكل حل المشكلات جزءاً لا يتجزأ من الإدارة الجيدة، ولكنه لا هو استراتيجية اجتماعية، ولا هو سياسة إدارية.

٧ ـ التأثير السلبي للتصالحيين في حل الصراع: من المهم التنبُّه إلى التدمير المحتمل الذي يمكن أن يجلبه نمط الشخصية التصالحية في حل الصراع على الثقافة والممارسات السياسية. وأنه ليس من الممكن بلوغ مستويات عالية في المكانة العربية إذا استمر وجود نمط الشخصية هذا بوفرة في الممارسات السياسية.

٨ ـ النظر في سياسة تعليمية متماشية مع الأسلوب الإبيستمي العقلاني. وهو قد ينتج مخرجات واعدة بشكل أكبر فيما لو تطورت هذه السياسة باتجاه الأسلوب الألماني المتصف بالشمولية، والنظرية، والتطبيقات الصارمة.

٩ ـ فهم احتمال الانهيار المترافق مع البراغماتية العينية والخالية من منظومة اعتقاد، إذ إن هذه البراغماتية لا تعدو كونها سمّاً خالصاً للعقل العربي.

١٠ ـ التجريد في القضايا الاجتماعية هو كالمفتاح للاستمرارية والتماسك السياسي. يحتاج الحزب الموجّه أيديولوجياً إلى الاستناد إلى مفاهيم مجردة ملائمة إذا كان له أن ينجح في الحفاظ على التماسك والاتساق، والاستقرار، والاستمرارية. فالحركات السياسية المعتمدة

بشدة إما على المفاهيم العينية أو المفاهيم المطلقة قد لا تتمكن من الذهاب بعيداً في التعامل مع الوضعيات المعقدة والصراعية. كما أن اللجوء إلى التجريد يعزز الاستقرار من خلال تشجيعه على تطوير وعي نقدي بإمكانه التصدي للسيطرة الثقافية الغربية، كما يشجع على تطوير منظومات وطنية، ويقطع الطريق على انتشار المستشرقين «المحليين» الذين يمكنهم اللجوء إلى الأفكار الغربية وحدها في تأويل كيف يجب أن تكون عليه الأشياء.

* * * *

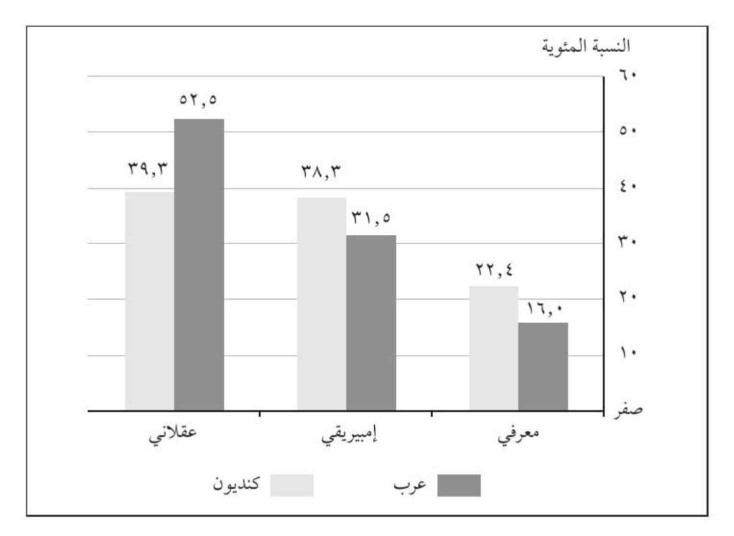
وفي سياق **الاستنتاج** من كل الحجج التي قُدمت في هذا المؤلَّف، أود أن أترك القارئ مع مشهد بانورامي للثقافة العربية وهي تواجه مشكلاتها وأعداءها. إنه مشهد يمثل معركة أنطولوجية ما بين التجريد والعينية، معركة تقف فيها قوى الصحة والعافية مع التجريد وتقف قوى الانهيار مع العينية. ذلك أن التحديات الجارية التي تمثلها القوى الأجنبية وقوى الانهيار الداخلية لا تتمثل فقط بالتحديات السياسية والاقتصادية؛ وإنما هي ثقافية في الجوهر، حيث يشكل التجريد في الحرب الثقافية استراتيجية معركة مركزية.

الملاحق

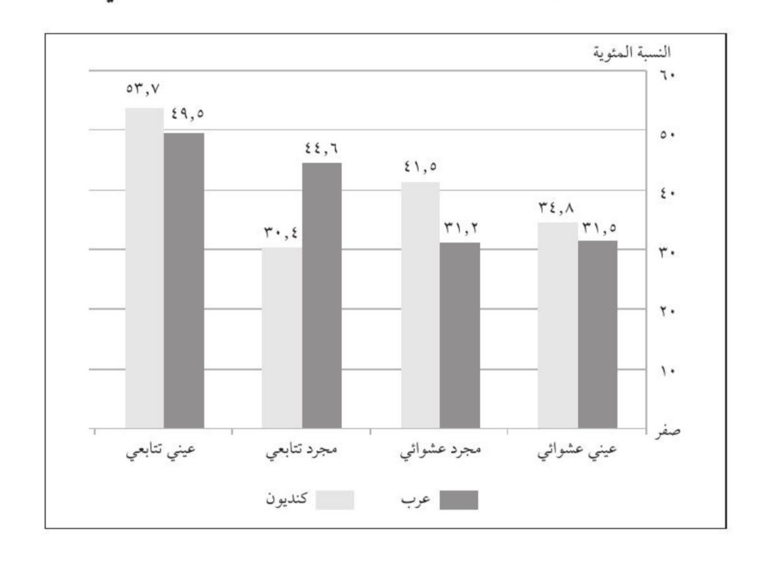
الملحق (أ)

مقارنة النسبة المئوية للعينتين العربية والكندية على مقياس Kami

(١) مقياس كامي KAMI: مقياس نماذج الوصول إلى المعرفة؛ الأسلوب العقلاني؛ الأسلوب الإمبيريقي؛ والأسلوب المجازي



(٢) مقياس غريغورك لرسم ملامح الأسلوب: GSD: أسلوبا استراتيجيات الوساطة: الإدراك والترتيب التتابعي



الملحق (ب - ١)

التوزيع التكراري للنسب المئوية للطلاب الكنديين والعرب على مقياس كامي Kami

العينة الكندية				
مقياس كامي	أنثى	ذكر	المجموع	المجموع بالنسبة المئوية
عقلاني	١٠٥	١٠٧	٢١٢	٣٩,٣
معرفي	٨٩	٣٢	١٢١	٢٢,٤
إمبيريقي	١١٢	٩٥	٢٠٧	٣٨,٣
المجموع	٣٠٦	٢٣٤	٥٤٠	١٠٠,٠
العينة العربية				
مقياس كامي	أنثى	ذكر	المجموع	المجموع بالنسبة المئوية
عقلاني	١٥٧	١٩١	٣٤٨	٥٢,٥
معرفي	٧٢	٣٤	١٠٦	١٦,٠
إمبيريقي	١٠٣	١٠٦	٢٠٩	٣١,٥
المجموع	٣٣٢	٣٣١	٦٦٣	١٠٠,٠

الملحق (ب - ٢)

التوزيع التكراري للعينتين الكندية والعربية
على مقياس غريغورك GSD

مقياس غريغورك	العينة الكندية				العينة العربية			
	أنثى	ذكر	المجموع	المجموع بالنسبة المئوية	أنثى	ذكر	المجموع	المجموع بالنسبة المئوية
عيني تتابعي								
عال	١٦٠	١٣٠	٢٩٠	٥٣,٧	١٤٦	١٨٢	٣٢٨	٤٩,٥
متوسط	١٣٦	١٠١	٢٣٧	٤٣,٩	١٧٧	١٤٤	٣٢١	٤٨,٤
منخفض	١٠	٣	١٣	٢,٤	٩	٥	١٤	٢,١
المجموع	٣٠٦	٢٣٤	٥٤٠	١٠٠,٠	٣٣٢	٣٣١	٦٦٣	١٠٠,٠
مجرد تتابعي								
عال	٧٣	٩١	١٦٤	٣٠,٤	١٣٣	١٦٣	٢٩٦	٤٤,٦
متوسط	٢٢٢	١٤١	٣٦٣	٦٧,٢	١٩٩	١٦٦	٣٦٥	٥٥,١
منخفض	١١	٢	١٣	٢,٤		٢	٢	٠,٣
المجموع	٣٠٦	٢٣٤	٥٤٠	١٠٠,٠	٣٣٢	٣٣١	٦٦٣	١٠٠,٠
المجرد العشوائي								
عال	١٦٦	٥٨	٢٢٤	٤١,٥	١٥٠	٥٧	٢٠٧	٣١,٢
متوسط	١٣٤	١٥٢	٢٨٦	٥٣,٠	١٧٨	٢٤٧	٤٢٥	٦٤,١
منخفض	٦	٢٤	٣٠	٥,٦	٤	٢٧	٣١	٤,٧
المجموع	٣٠٦	٢٣٤	٥٤٠	١٠٠,٠	٣٣٢	٣٣١	٦٦٣	١٠٠,٠
العيني العشوائي								
عال	١٠٠	٨٨	١٨٨	٣٤,٨	٩٤	١١٥	٢٠٩	٣١,٥
متوسط	١٨٧	١٤١	٣٢٨	٦٠,٧	٢٢٩	٢٠٦	٤٣٥	٦٥,٦
منخفض	١٩	٥	٢٤	٤,٤	٩	١٠	١٩	٢,٩
المجموع	٣٠٦	٢٣٤	٥٤٠	١٠٠,٠	٣٣٢	٣٣١	٦٦٣	١٠٠,٠

الملحق (ج)

تحليل بيانات نموذج كامي العقلاني ونموذج غريغوريك المجرد التتابعي

المقياس	الجمهور	ن١	نسبة مئوية	الجمهور ٢	ن٢	نسبة مئوية	Z(أ وب)
توكيدي عقلاني ـ KAMI	عرب ـ مجرد	٦٦٣	٥٢,٥	كنديون ـ عيني	٥٤٠	٣٩,٨	٣,٠٤(**)
مجرد تتابعي ـ GSD	عرب ـ مجرد	٦٦٣	٤٤,٦	كنديون ـ عيني	٥٤٠	٣٠,٤	٣,٠٦(**)
عقلاني ومجرد تتابعي	عرب عالٍ ـ مجرد	٣٤٨	٥٧,٥	كنديون ـ عيني	٢١٢	٣٥,٤	٣,٢٨(**)
عقلاني ومجرد تتابعي	عرب متوسط ـ مجرد	٣٤٨	٤٢,٢	كنديون ـ عيني	٢١٢	٦٤,٦	٣,٧٦(**)
استكشافي عقلاني ـ كامي	أنثى عقلاني	٣٣٢	٤٧,٣	أنثى	٣٠٦	٣٤,٣	٢,٠٩(**)
	أنثى مجرد	٣٣٢	٤٧,٣	ذكر	٣٣١	٥٧,٧	١,٩٤
	أنثى عيني	٣٠٦	٣٤,٣	ذكر	٢٣٤	٤٥,٧	١,٧٠
	ذكر عيني	٢٣٤	٤٥,٧	ذكر	٣٣١	٥٧,٧	١,٩٩(*)

يتبع

تابع

مجرد تتابعي ـ مقياس غريغورك	أنثى عيني	٣٠٦	٢٣,٩	ذكر	٢٣٤	٣٨,٩	٢,٠٨(**)
	أنثى عيني	٣٠٦	٢٣,٩	أنثى	٣٣٢	٤٠,١	٢,٣٨(**)
	أنثى مجرد	٣٣٢	٤٠,١	ذكر	٣٣١	٤٩,٢	١,٥٨
	ذكر عيني	٢٣٤	٣٨,٩	ذكر	٣٣١	٤٩,٢	١,٥٩
عقلاني ومجرد تتابعي ـ عال	أنثى مجرد	١٥٧	٥٦,١	ذكر	١٩١	٥٨,٦	٠,٣٧
	أنثى عيني	١٠٥	١٩,٠	ذكر	١٠٧	٥١,٤	٢,٥٩(**)
	أنثى عيني	١٠٥	١٩,٠	أنثى	١٥٧	٥٦,١	٣,٠٣(**)
	ذكر عيني	١٠٧	٥١,٤	ذكر	١٩١	٥٨,٦	٠,٨٩
عقلاني ومجرد تتابعي ـ متوسط	أنثى مجرد	١٥٧	٤٣,٩	ذكر	١٩١	٤٠,٨	٠,٣٨
	أنثى عيني	١٠٥	٨١,٠	ذكر	١٠٧	٤٨,٦	٣,٨٤(**)
	أنثى عيني	١٠٥	٨١,٠	أنثى	١٥٧	٤٣,٩	٤,٦٤(**)
	ذكر عيني	١٠٧	٤٨,٦	ذكر	١٩١	٥٨,٦	٠,٨٧

(أ) اختبار z لقيمة z المتحصلة من فارق نسبة جمهور ١ وجمهور ٢.

(ب) * درجة الحرية > ٠,٠٥ على اختبار ثنائي الذيل

** درجة الحرية > ٠,٠١ على اختبار ثنائي الذيل، بقية القيم غير دالة.

الملحق (د)

المتوسط، والانحراف المعياري، ومصفوفة الارتباط على Kami و GSD
مقاييس العينية العربية ذات اللغة الثانية في الثانوي وحسب النوع الاجتماعي

المقاييس	عقلاني	إمبيريقي	معرفي	عيني تتابعي	مجرد تتابعي	مجرد عشوائي	عيني عشوائي	السن
الإناث العرب تعليم إنكليزي (ن = ٢١٣)								
المتوسط	٦٣,٣٨	٦١,٦٦	٥٤,٩٥	٢٥,٢٧	٢٥,٣٩	٢٥,٥٦	٢٣,٧٨	٢١,١٥
انحراف معياري	١٠,٢٠	٧,٨٣	١٠,٥٤	٤,٦٣	٤,٢٧	٤,٣٧	٤,٧٧	٤,٠٩
عقلاني	١,٠٠							
إمبيريقي	-٠,٣٤	١,٠٠						
معرفي	-٠,٧١	-٠,٤٢	١,٠٠					
عيني تتابعي	٠,٢٤	٠,٢٣	-٠,٤٠	١,٠٠				
مجرد تتابعي	٠,٤٧	-٠,١٦	-٠,٣٣	٠,١٨	١,٠٠			
مجرد عشوائي	-٠,٣٣	-٠,٠٦	٠,٣٦	-٠,٥٩	-٠,٥٢	١,٠٠		
عيني عشوائي	-٠,٣٥	-٠,٠٢	٠,٣٥	-٠,٥٨	-٠,٥٩	٠,١٢	١,٠٠	
السن	-٠,٠٣	-٠,٠٠	٠,٠٣	٠,٠٦	-٠,١٣	-٠,٠٤	٠,٠٩	-٠,٠٣

يتبع

تابع

الإناث العرب تعليم فرنسي (ن = ١١٩)								
المتوسط	٦٢,٥٠	٦٠,٦١	٥٦,٨٩	٢٥,٦٥	٢٥,٦٤	٢٥,٠٠	٢٣,٧٠	٢١,٠٨
انحراف معياري	١١,١٥	٨,٤٤	١٠,٦٤	٥,٠٦	٤,٠٤	٤,٥٨	٤,٧١	١,٨٢
عقلاني	١,٠٠							
إمبيريقي	-٠,٤٨	١,٠٠						
معرفي	-٠,٧٠	-٠,٢٩	١,٠٠					
عيني تتابعي	٠,١٢	٠,١٣	-٠,٢٣	١,٠٠				
مجرد تتابعي	٠,٤٤	-٠,٠٣	-٠,٤٥	٠,٠١	١,٠٠			
مجرد عشوائي	-٠,٢٣	٠,٠١	٠,٢٤	-٠,٤٧	-٠,٥١	١,٠٠		
عيني عشوائي	-٠,٢٧	-٠,١٢	٠,٣٩	-٠,٦١	-٠,٣٨	-٠,٠٣	١,٠٠	
السن	-٠,٠٧	-٠,٠١	٠,٠٨	-٠,٠٩	٠,٠٤	٠,٠٢	٠,٠٣	٠,٠٧
الذكور العرب تعليم إنكليزي (ن = ٢١٨)								
المتوسط	٦٦,٩٠	٦٢,٦١	٥٠,٤٩	٢٦,٨٩	٢٦,٧٤	٢٢,١٢	٢٤,٢٤	٢١,٩٤
انحراف معياري	٩,٥٦	٨,٦٤	١٠,٠٧	٤,٥٠	٤,٠٧	٤,٨٧	٤,٨٣	٥,٤١
عقلاني	١,٠٠							
إمبيريقي	-٠,٤١	١,٠٠						
معرفي	-٠,٦١	-٠,٤٦	١,٠٠					

يتبع

تابع

عيني تتابعي	٠,٢٤	٠,٢٢	-٠,٤٢	١,٠٠				
مجرد تتابعي	٠,٢٧	٠,٠٥	٠,٣١	٠,٢١	١,٠٠			
مجرد عشوائي	-٠,٢١	٠,١٧	٠,٣٥	-٠,٥٣	-٠,٥٤	١,٠٠		
عيني عشوائي	-٠,٢٥	٠,٠٧	٠,٣٠	-٠,٥٥	-٠,٥٢	-٠,٠٤	١,٠٠	
السن	٠,٠٤	٠,٠٦	-٠,٠٩	٠,٠٠	٠,١٠	-٠,٠٣	-٠,٠٦	٠,٠٤
الذكور العرب تعليم فرنسي (ن = ١١٣)								
المتوسط	٦٦,٨١	٦٢,٨٩	٥٠,٣٠	٢٧,٣٤	٢٦,٠٣	٢٢,٢٢	٢٤,٤١	٢١,٧٢
انحراف معياري	٩,٨٧	٨,٤٠	١٠,٢٦	٤,٨٧	٤,٠١	٤,٩٢	٤,٥٩	١,٦٥
عقلاني	١,٠٠							
إمبيريقي	-٠,٣٩	١,٠٠						
معرفي	-٠,٦٣	-٠,٤٧	١,٠٠					
عيني تتابعي	٠,٢٤	٠,١٩	-٠,٣٩	١,٠٠				
مجرد تتابعي	٠,٤٥	-٠,١٠	-٠,٣٤	٠,١٧	١,٠٠			
مجرد عشوائي	-٠,٤٣	-٠,١٢	٠,٥١	-٠,٦٢	-٠,٥١	١,٠٠		
عيني عشوائي	-٠,٢٠	٠,٠١	٠,١٨	-٠,٥٧	-٠,٥١	٠,٠٦	١,٠٠	
السن	٠,٠٢	٠,١٥	-٠,١٤	٠,٠٨	-٠,٠٩	-٠,٠١	٠,٠١	٠,٠٢

ملحوظة: قيم المعادل عند ٠,١٩ أو أكبر دالة عند مستوى درجة حرية ـ ≤٠,٠٥.

ثبت المصطلحات

اختبار الواقع	Reality Testing
ارتباط ايجابي	Positive Correlation
ارتياب	Suspicion
ازدواجية	Duality
استبصار	Insight
استبيان	Questionnaire
استدخال	Internalization
استدلال	Deduction
استشراق	Orientalism
استعراض	Exhibition
استعراضية	Exhibitionism
الاستعراضية المسرحية	Theatricism
استقراء	Induction
إسقاط	Projection
إسقاط عظامي	Paranoid Projection
اشراط (تشريط)	Conditioning
اضطهاد	Persecution
النظرية الكاملية (النظرية...)	Holism
انشطار	Split-off / splitting
الانشغال الدلالي	Semantic
انطباع	Imprinting
انفصال	Separation
انفعالية	Emotionalism
إجرائي (عملاني)	Operational
إحباط	Frustration

إدراك	Perception
إزاحة	Displacement
إغلاق	Closure
انشطار	Splitting (... mechanism)
إنكار (أوالية...)	Mechanism of Denial
أحادي ـ البعد (تفكير...)	Unidimensional (... thinking)
أرضية	Background
أسلوب معرفي	Cognitive Style
أناسة	Anthropology
أناسية	Anthropological
أوالية	Mechanism
بيِّنة (بينات)	Evidence
بدائلي (تفكير...)	Alternative Thinking
بنية	Structure
بيِّنة	Evidence
تأويل	Interpretation
تباين	Variation
تتابعي	Sequential
تثاقف	Acculturation
تجاذب وجداني	Ambivalence
تجريد	Abstraction
تحامل	Prejudice
تحديث	Modernization
تحليل عاملي	Factor Analysis

تحيز	Bias
ترسيمة	Scheme
ترميز	Symbolization
تسلطية	Authoritarianism
تصرف	Conduct
تعلم اجتماعي	Social Learning
التفريج	Catharsis
تفعيل	Activation
تفكير ثنائي البعد	Two Dimensional thinking
تفكير سببي	Causal Thinking
تفكير عيني	Concrete Thinking
تفكير مجتزأ (ثنائي الانقسام)	Dichotomous Thinking
تفكير محبب	Wishful Thinking
تقدير	Assessment
تقنين (الاختبار)	Standardization
تكامل	Integration
تمامية	Integrity
تمثل	Assimilation
تناظر	Analogy
تهميش	Marginalization
توجه	Orientation
توظيف مضاد	Counter-cathexis
توليف	Synthesis
تيميّة	Fetishism
تيار	Trend
ثبات	Reliability
ثلاثي الأبعاد	Three-dimensional
ثنائي البعد (تفكير...)	Two-dimensional (... thinking)
ثنائي القطب (مرض الهوس والاكتئاب)	Bipolar
جنسانية	Sexuality
حداثة	Modernity
حكم المرأة (متريركية)	Matriarchy
دالّة	Function
دلالة (مدلول)	Denotation
ذاكرة	Memory
ذرائعية/براغماتية	Pragmatism
ذرية اجتماعية	Social Atomism
ذكاء عاطفي (انفعالي)	Emotional Intelligence
ذهان	Psychosis
راموز	Code
رد فعل عكسي	Reaction Formation
رهاب	Phobia
رهاب مضاد	Counter-phobia
زمن الرجع	Reaction Time
سلطة كلمات	Word Salad
سمة (سمات)	Trait(s)
سياق	Context
شامل	Comprehensive
شبه عظامي	Paranoid
شبه فصامي	Schizoid
شخصية قاعدية	Basic Personality
شدة (شدائد)	Stress (stressors)
شغل الاستيعاب	Working Through
شكل	Form
شكلي (تفكير...)	Formal Reasoning
شمولية	Comprehensiveness
صدق	Validity
صنيع	Deed
صواب سياسي	Political Correctness
صياغة مفهومية	Conceptualization
طابع وطني	National Character
طور	Stage
ظرفي	Contingent
عارض	Symptom
عبر ـ ثقافي	Cross-cultural
عدمية	Nihilism
عدوانية عائمة	Free-floating Hostility
عزل (أوالية)	Isolation (mechanism)
عزو	Attribution
عشوائي	Random
عصاب قهري	Compulsive Neurosis
عقلاني	Rational

علم النفس التطوري	Evolutionary Psychology
علم النفس الدينامي	Psychodynamic
علم نفس عبر ـ ثقافي	Cross-cultural Psychology
علم نفسي بلدي	Indigenous Psychology
علمانية	Secularism
عملنة	Operationalization
عيني	Concrete
غُفل اجتماعي	Social Anomie
غربنة	Westernization
فُريقات	Nuances
فصام	Schizophrenia
فئة (طبقة، مقولة)	Category
قابلية الوراثة	Heritability
قاري	Continental
قوة تنبؤية	Predictive Strength
قياس	Measurement
كاملي	Holistic
كبت	Repression
لا وعي	Unconscious
لذوية	Hedonism
ما دون ذري	Subatomic
ما قبل واعي	Subconscious
متداخل الحقول المعرفية	Interdisciplinary
مترتبات	Implications
متصل	Continuum
متعاطف	Emphatic
متعدد الأبعاد	Multidimensional
متعضي	Organism
متلازمة	Syndrome
متوسط	Mean
مثاقفة	Acculturation
مثالية	Idealism
مثلنة	Idealization
مجازية	Metaphorism
مجرد	Abstract
محك (محكات)	Criterion (criteria)
مخطط شخصية	Profile

مذهب ثقافي (ثقافوية)	Culturalism
مركب	Construct
مركز الضبط	Locus of Control
مستشرق	Orientalist
مصلح (حسن، طيب)	Redeeming
مطلق	Absolute
معايير اجتماعية	Social Norms
معرفي	Cognitive
معنى ضمني	Connotation
معيار (معايير)	Norme(s)
معيار اجتماعي	Social Norm
مغالطات التفكير	Reasoning Fallacies
مفارق	Divergent
مفصلة	Articulation
مفهوم	Concept
مقارب	Convergent
مقاربة	Approach
مقاربة متمركزة المعرفة	Cognitive-centred Approach
مقنن	Standardized
مقياس ثنائي القطب	Bipolar Measure
منظور	Perspective
منظومة	System
منظومة معتقدات	Belief System
موروث ثقافي	Cultural Heritage
ميول الارتياب	Suspiciousness
نزعة تكاملية	Integrative propensity
نسوية	Feminism
نصوع (قانون...)	Prägnanz (law...)
نفسنة	Psychologize
نفعية	Utilitarianism
نكوص	Regression
نوع اجتماعي (جندر)	Gender
هذيان	Delusion
وعي	Conscious
ولاء	Allegiance

المراجع

١ ـ العربية

كتب

أركون، محمد. **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**. ط ٢. بيروت: دار الإنماء القومي، ١٩٩٦.

ــــــــــ. **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩.

ــــــــــ. **قضايا في نقد العقل الديني**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

الأنصاري، محمد جابر. **العرب والسياسة: أين الخلل؟**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨.

بشارة، عزمي. **أن تكون عربياً في أيامنا**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩.

ــــــــــ. **فلسطين وثقافة الحرية**. السويداء، سورية: أبواب للدراسات والنشر، ٢٠١٠.

الجابري، محمد عابد. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

ــــــــــ. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

ــــــــــ. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١. (نقد العقل العربي؛ ٤)

ــــــــــ. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠. (نقد العقل العربي؛ ٣)

ــــــــــ. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ــــــــــ. **التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

ــــــــــ. **تكوين العقل العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥. (نقد العقل العربي؛ ١)

ــــــــــ. **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

حجازي، مصطفى. **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٠.

الخوري، فؤاد إسحق. **الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣.

شرابي، هشام. **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**. نقله إلى العربية محمود شريح. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

طرابيشي، جورج. **إشكاليات العقل العربي: نقد نقد العقل العربي**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨.

ــــــــــ. **نظرية العقل: نقد نقد العقل العربي**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦.

عبد النور، ألكسندر وروبرت روس. **المهارات الذهنية لتطوير الكفاءة الشخصية والاجتماعية**. أوتاوا، كندا: مركز كندا المعرفي، ١٩٩٦.

العظم، صادق جلال. **النقد الذاتي بعد الهزيمة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨.

عمّار، حامد. **في بناء البشر: دراسات في التغير الحضاري والفكر التربوي**. القاهرة: دار العين للنشر، ١٩٦٤.

مكارم، سامي. **التقية في الإسلام**. بيروت: مؤسسة التراث الدرزي، ٢٠٠٤.

نجار، حليم. **تراثنا الإجتماعي وأثره في الزراعة: بحث القضايا الاجتماعية الكبرى ودرس أثرها في القرية**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٤٩.

الهادي، السيد. **حوار مع ظهر المرآة**. القاهرة: الدار المصرية ـ اللبنانية، ٢٠١٤.

الوردي، علي. **دراسات في بيئة المجتمع العربي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر**. بغداد: دار العاني، ١٩٦٥.

ــــــــــ. **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**. بغداد: دار الإرشاد، ١٩٦٩

ــــــــــ. **وعاظ السلاطين**. بغداد: جامعة بغداد، ١٩٥٤.

يسين، السيد. **الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر**. بيروت: دار التنوير، ١٩٨١.

دوريات

الأهرام: ٢٠١٢/٦/٢٤.

حافظ، زياد. «التجدد الحضاري: تحديات وقضايا.» **المستقبل العربي**: السنة ٣٥، العدد، آب/أغسطس ٢٠١٢.

الوردي، علي. «الضائع من المواد الخلقية في البلاد العربية.» **الأبحاث**: السنة ١١، العدد ٢، ١٩٥٨.

ندوات، مؤتمرات

المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ٢٠١٠.

المؤتمر القومي العربي الذي انعقد في تونس بتاريخ ٤ ـ ٦ حزيران/يونيو ٢٠١٢.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abdennur, Alexander. *Camouflaged Aggression: The Hidden Threat to Individuals and Organizations*. Calgary, AB: Detselig, 2000.

________. *The Conflict Resolution Syndrome: Volunteerism, Violence and Beyond*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1987.

________ and Mohammed Barhoum. *Normative Disorganization Scale*. Sharjah: University of Sharjah, Research Center, 2004.

Abu-Absi, Samir (ed.). *Arab Americans in Toledo: Cultural Assimilation and Community Involvement*. Toledo, OH: University of Toledo Press, 2010.

Antonowicz, Daniel and J. Parker. *Reducing Recidivism: Evidence from 26 Years of International Evaluations of Reasoning and Rehabilitation Programs*. Ottawa: Cognitive Centre of Canada, 2014.

Ayto, John. *Twentieth Century Words*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Baltes, P. and U. Staudinger (eds.). *Integrative Minds: Life Span Perspectives on Social Foundations of Cognition*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996.

Bandura, Albert. *Social Foundations of Thought and Action: A Socio-cognitive View*. Engelwood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1986.

Barakat, Halim. *The Arab World: Society, Culture and State*. Berkeley, CA: University of California Press, 1993.

Becker, Gary. *Human Capital*. New York: Columbia University Press, 1964.

Bell, Daniel. *The End of Ideology*. New York: The Free Press, 1962.

Berdyaev, Nikolai. *The Meaning of History*. New York: Harper, 1936.

Berger, Morroe. *The Arab World Today*. New York: Doubleday Anchor Books, 1964.

Berry, John W. [et al.]. *Cross-Cultural Psychology: Research and Applications*. 3rd ed. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011.

Borchert, Donald (ed.). *The Encyclopaedia of Philosophy: Supplement*. New York: Simon and Shuster, 1996.

Box, George and Norman Draper. *Empirical Model-building and Response Surfaces*. New York: Wiley, 1987.

Brislin, Richard W., Stephen Bochner and Walter Joseph Lonner (eds.). *Cross-cultural Perspectives on Learning*. Beverly Hills, CA: Sage, 1975. (Cross-cultural Research and Methodology Series)

Bullit, William and Sigmund Freud. *Thomas Woodrow Wilson: A Psychological Study.* New York: Avon, 1968.

Burkhart, K. (ed.). *University Knowledge Tools and their Applications.* Toronto: Ryerson Polytechnical University Press, 1992.

Carey, Susan. *The Origin of Concepts.* New York: Oxford University Press, 2009.

Carroll, John B. (ed.). *Language, Thought and Reality: Selected Writings of B. L. Whorf.* Cambridge, MA: MIT Press, 1956.

Cleckley, Harvey. *The Mask of Sanity.* 5th ed. St. Louis, MO: Mosby, 1976.

Cohen, Anthony and Nigel Rapport (eds.). *Questions of Consciousness.* London: Routledge, 1995.

Corm, Georges. *La Question religieuse au XXIème siècle: Géopolitique et crise de la postmodernité.* Paris: La Découverte, 2007.

Cosmides, Leda and John Tooby. *What is Evolutionary Psychology?: Explaining the New Science of the Mind.* London: Weidenfield and Nicolson, 2002.

Danilevsky, Nicolai. *Russia and Europe.* St. Petersburg: [n. pb.], 1890.

Dunn, Rita S. and Kenneth J. Dunn. *Teaching Students through their Individual Learning Styles.* Reston, VA: Reston Publishing, 1978.

Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life.* New York: Free Press, 1995.

________. *Suicide: A Study in Sociology.* New York: Free Press, 1951.

Eibl-Eibesfeldt, Irenaus. *Human Ethology.* New York: Aldine de Gruyter, 1989.

Engels, Friedrich. *Dialectis of Nature.* New York: International Publishers, 1963.

Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth.* New York: Grove Press, 1963.

Fauconnier, Gills. *Mental Spaces.* Cambridge, MA: MIT Press, 1985.

________ and Eve Sweetser. *Spaces, Words, Grammar.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.

Fenichel, Otto. *The Psychoanalytic Theory of Neurosis.* New York: W. W. Norton, 1945.

Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity.* New York: Harper, 1957.

Fodor, Jerry A. *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong.* Oxford: Oxford University Press, 1998.

Freud, Sigmund. *Civilization and its Discontents.* New York: W. W. Norton, 1961.

________. *Jokes and their Relation to the Unconscious.* New York: Penguin Books, 1978.

Fromm, Erich. *The Sane Society.* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1955.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays.* New York: Basic Books, 1973.

Goldstein, Kurt. *Human Nature in the Light of Psychopathology.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940.

Gregorc, Anthony. *An Adult's Guide to Style.* Maynard, MA: Gabriel Systems, 1982.

Hare Robert. *Manual for the Revised Psychopathy Checklist.* 2nd ed. Toronto: Multi-Health Systems, 2003.

Harkabi, Yahoshafat. *Arab Strategies and Israel's Response.* New York: The Free Press, 1977.

Harrow, Kenneth W. (ed.). *The Marabout and the Muse: New approaches to Islam in African Literature.* London: James Currey, 1996.

Hegel, G. W. F. *The Encyclopaedic Logic.* Indianapolis, IN: Hackett, 1991.

Hofstadter, Richard. *Anti-intellectualism in American Life.* New York: Alfred Knopf, 1966.

Holland, John L. *Making Vocational Choices: A Theory of Careers.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973. (Prentice-Hall Series in Counseling and Human Development)

Ignatieff, Michael. *The Warrior's Honour.* Toronto: Penguin Canada, 1998.

Janis, Irving. *Groupthink: Psychological Studies of Policy Decisions and Fiascos.* 2nd ed. New York: Houghton Miffin, 1982.

Johnson, Michael. *Class and Client in Beirut: The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840–1985.* London: Ithaca Press, 1986.

Kim, Uichol and John Berry (eds.). *Indigenous Psychologies: Research and Experience in Cultural Context.* Newburry Park, CA: Sage, 1993. (Cross Cultural Research and Methodology Series; vol. 17)

Kitayama, Shinobu and Hazel Rose Markus (eds.). *Emotion and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence.* Washington, DC: American Psychological Association, 1994.

Klein, Melanie, Paula Heimann and R. E. Money-Kyrle (eds.). *New Directions in Psychoanalysis: The Significance of Infant Conflict in the Pattern of Adult Behavior.* London: Tavistock Publications, 1955.

Kolp, David A. *Learning Style Inventory: Technical Manual.* Boston, MA: McBer, 1976.

Leino, J. *On Knowledge Assessing Modes.* Helsinki: University of Helsinki Press, 1987.

Lonner, W. J. and J. W. Berry. *Assessment of Personality and Psychopathology: Field Methods in Cross-cultural Research.* Beverly Hills, CA: Sage Publications, Inc., 1986.

Lorenz, Konrad. *The Foundations of Ethology.* New York: Springer-Verlag, 1981.

________. *On Aggression.* London: Methuen, 1966.

Lowen, Alexander. *Bioenergetics*. New York: Coward, 1975.

Luria, Aleksandr R. *Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.

Lynn, Richard. *Dysgenics: Genetic Deterioration in Modern Populations*. 2nd ed. London: Ulster Institute for Social Research, 2011.

Marcuse, Herbert. *Counterrevolution and Revolt*. Boston, MA: Beacon Press, 1972.

________. *One-dimensional Man*. Boston, MA: Beacon Press, 1964.

Margolis, Eric and Stephen Laurence (eds.). *Concepts: Core Readings*. Cambridge, MA: MIT Press, 1999.

Markham, Ursula. *How to Deal with Difficult People*. London: Thorsons, 1993.

Marx, Karl. *Capital*. London: Dent, 1954.

Massignon, Louis. *Opera minora*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

McMurran, Mary and James McGurie (eds.). *Social Problem-solving and Offending: Evidence, Evaluation and Evolution*. London: Wiely, 2005.

Messick, Samuel and Associates (eds.). *Individuality in Learning*. San Francisco: Jossey-Bass, 1976.

Miller, Alan. *Personality Types: A Modern Synthesis*. Calgary, AB: University of Calgary Press, 1991.

Mussen, Paul H. (ed.). *Carmichael's Manual of Child Psychology*. New York: John Wiley and Sons, 1970.

Myers, Isabel B. and Mary H. McCaulley. *Myers-Brigs Type Indicator: A Guide to the Development and Use of the Myers-Briggs Type Indicator*. Palo Alto, CA: Consulting Psychologist Press, 1985.

Nathanson, Paul and Katherine Young. *Spreading Misandry: The Teaching of Contempt for Men in Popular Culture*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001.

National Association of Secondary School Principals. *Student Learning Styles: Diagnosing and Prescribing Programs*. Reston, VA: National Association of Secondary School Principals, 1979.

Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy*. New York: Doubleday Anchor Books, 1956.

________. *Joyful Wisdom*. New York: Frederick Unger Publishing, 1968.

________. *The Will to Power*. Translated and edited by Walter Kaufmank. New York: Vintage Books, 1968.

Nisbett, Richard E. *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently and Why*. New York: The Free Press, 2003.

O'Leary, De Lacy. *Arabia before Mohammed*. London: Routledge, 1956.

Ortega y Gasset, Jose. *The Revolt of the Masses.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1985.

Patai, Raphael. *The Arab Mind.* 3rd ed. New York: Charles Scribner, 1983.

Perls, Frederick, Ralph F. Hefferline and Paul Goodman. *Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality.* New York: Julian, 1951.

Quine, Willard van Orman. *Set Theory and its Logic.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

Rabinow, Paul (ed.). *Foucault Reader.* New York: Pantheon Books, 1984.

Rancourt, Richard. *Knowledge Accessing Modes Inventory (KAMI): A Consultant's Guide to Style Interpretation.* Ottawa: Impact Publishing, 1988

________ and Jean-Paul Dionne. *A Study of the Teaching and Learning Styles in Ontario High Schools.* Toronto: Government of Ontario, Ministry of Education Publications, 1982.

Rand, Ayn. *Objectivist Epistemology.* New York: New American Library, 1967.

Rokeach, Milton. *The Open and Closed Mind.* New York: Basic Books, 1960.

Rose, Thomas (ed.). *Violence in America: A Historical and Contemporary Reader.* New York: Random House, 1969.

Ross, Robert and Elizabeth Fabiano. *Reasoning and Rehabilitation: A Handbook for Teaching Cognitive Skills.* Ottawa, ON: Cognitive Centre of Canada, 1986.

Royce, Joseph R. *The Encapsulated Man.* Toronto: Van Nostrand, 1964.

________. *Manual for the Psycho-epistemological Profile.* Edmonton, AB: Centre for the Advanced Study in Theoretical Psychology, University of Alberta, 1975.

________. [et al.] (eds.). *Multivariate Analysis and Psychological Theory.* New York: Harvester, 1973.

________ and Arnold Powell. *Theory of Personality and Individual Differences: Factors, Systems and Processes.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1983.

Said, Edward. *Culture of Imperialism.* New York: Vintage Books, 1994.

________. *Orientalism.* New York: Vintage Books, 1979.

Saklofske, Donald H. and Moshe Zeidner (eds.). *International Handbook of Personality and Intelligence.* New York: Plenum Press, 1995.

Sapir, Edward. *Culture, Language and Personality: Selected Essays.* Edited by David Mandelbaum. Berkeley, CA: University of California Press, 1962.

Sardar, Ziauddin. *Orientalism.* Philadelphia: Buckingham, 1999.

Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology.* New York: Philosophical Library, 1956.

Sayegh, Nawal Sarraf. *Philosophy and philosophers: From Thales to Tillich.* Ottawa: Academy Book, 1988.

Schur, Edwin and Hugo Bedau. *Victimless Crimes: Two Sides of a Controversy.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1974.

Searle, John. *The Construction of Social Reality.* New York: The Free Press, 1995.

Shade, Barbara (ed.). *Culture, Style and Educative Process: Making Schools Work for Racially Diverse Students.* Springfield, IL: Charles C. Thomas Publisher, 1997.

Shaw, Clifford and Henry McKay. *Juvenile Delinquency and Urban Areas.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1942.

Shouksmith, Gerorge. *Intelligence, Creativity and Cognitive Style.* New York: John Wiley and Sons, 1970.

Solomon, Robert C. and Kathleen M. Higgins. *A Short History of Philosophy.* New York: Oxford University Press, 1996.

Sorokin, Pitirim. *Modern Historical and Social Philosophies.* New York: Dover Publications, 1963.

________. *Social and Cultural Dynamics.* New York: American Books, 1941. 4 vols.

________. *Society, Culture and Personality: Their Structure and Dynamics.* New York: Harper, 1947.

Spengler, Oswald. *The Decline of the West.* New York: Alfred Knopf, 1976. 2 vols.

Sperber, Dan. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach.* Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996.

Sternberg, Robert J. *Thinking Styles.* New York: Simon and Schuster, 1997.

________ and Edward Smith (eds.). *The Psychology of Human Thought.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991.

Topping, Donald M., Doris C. Crowell and Victor N. Kobayashi (eds.). *Thinking across Cultures.* Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Publishers, 1989.

Toynbee, Arnold. *Civilization on Trial.* New York: Oxford University Press, 1948.

Van de Vijiver, Fons, Athanasios Chasiotis, and Serger Breugelmans (eds.). *Fundamental Questions in Cross-cultural Psychology.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2011.

Vygotsky, L. S. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes.* Edited by Michael Cole [et al.]. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

Weber, Max. *Essays in Sociology.* Oxford: Oxford University Press, 1968.

________. *The Methodology of Social Sciences.* Glencoe, IL: The Free Press, 1949.

Wells, Harry K. *Pragmatism: Philosophy of Imperialism.* New York: Books for Libraries Press, 1971.

White, Morton. *Pragmatism and the American Mind: Essays and Reviews in Philosophy and Intellectual History.* New York: Oxford University Press, 1973.

Witkin, Herman A. [et al.]. *Personality through Perception.* New York: Harper, 1954.

________ and Donald R. Goodenough. *Cognitive Styles: Essence and Origins of Field Dependence and Field Independence.* New York: International University Press, 1981.

Wolff, Robert Paul, Barrington Moore Jr., and Herbert Marcuse. *A Critique of Pure Tolerance.* Boston, MA: Beacon Press, 1965.

Wolfgang, Marvin E., Leonard D. Savitz, and Norman B. Johnston (eds.). *The Sociology of Crime and Delinquency.* New York: John Wiley and Sons, 1938.

Young, Robert. *Mental Spaces.* London: Process Press, 1994.

Zalatan, Antoine. *Forecasting Methods in Sports and Recreation.* Toronto: Thompson Educational Publishing, 1994.

Periodicals

Abdennur, Alexander. «A Cognitively Induced Psychopathology.» *International Journal of Social Psychiatry*: vol. 28, no. 4, Winter 1982.

________. «Combat Reaction among a Sample of Fighters in the Lebanese Civil War.» *The Psychiatric Journal of the University of Ottawa:* vol. 5, no. 2, June 1980.

________. «Status Inconsistency, Narcissism, and Ego Bashing in the Workplace: A Theoretical Model.» *International Journal of Criminology and Sociological Theory:* vol. 6, no. 4, 2013.

Abu-Absi, Samir. «A Characterization of the Language of «Iftah ya Simsim»: Sociolinguistic and Educational Implications for Arabic.» *Language Problems and Language Planning:* vol. 14, no. 1, 1990.

Allwood, Carl Martin and John W. Berry. «Origin and Development of Indigenous Psychologies: An International Analysis.» *International Journal of Psychology:* vol. 41, no. 4, 2006.

Antoun, Richard. «On Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Traditions.» *American Anthropologist*: vol. 70, no. 4, August 1968.

Bahoora, Hanna. «The Cognitive and Learning Styles of Arab Students in American Middle Schools: The Southeast Michigan Experience Wayne State University.» *Dissertation Abstracts International*: vol. 57, 12A, 1996.

Barrett, Lisa Feldman [et al.]. «The Experience of Emotion.» *Annual Review of Psychology*: vol. 58, January 2007.

Berry, John W. «A Critique of Critical Acculturation.» *International Journal of Intercultural Relations*: vol. 33, no. 5, September 2009.

________. «Psychological Aspects of Cultural Pluralism.» *Topics in Culture Learning*: vol. 2, August 1974.

Cupchik, Gerald. «The Evolution of Psychical Distance as an Aesthetic Concept.» *Culture and Psychology:* vol. 8, no. 2, 2002.

Galtung, Johan. «Structure, Culture and Intellectual Style: An Essay Comparing Saxonic, Teutonic, Gallic, and Nipponic Approaches.» *Social Science Information*: vol. 20, no. 6, 1981.

Glidden, Harold. «The Arab World.» *American Journal of Psychiatry*: vol. 128, no. 8, February 1972.

Huang, J. and L. Chao. «Category Width and Sharpening Versus Levelling Cognitive Styles of Chinese and American University Students.» *Perceptual and Motor Skills*: vol. 82, no. 3, 1996.

Kagan, Jerome. «Reflection-impulsivity: The Generality and Dynamics of Conceptual Tempo.» *Journal of Abnormal Psychology*: vol. 71, 1966.

Kobrin, Solomon. «The Conflict of Values in Delinquency Areas.» *American Sociological Review:* vol. 16, October 1951.

Kramer, Roderick. «When Paranoia Makes Sense.» *Harvard Business Review*: vol. 7, 2002.

Kuroda, Yasumasa, Chikio Hayashi, Tatsuzo Suzuki. «The Role of Language in Cross-national Surveys: American and Japanese Respondents.» *Applied Stochastic Models and Data Analysis*: vol. 2, nos. 1-2, 1986.

Lardiere, Donna. «On the Linguistic Shaping of Thought: Another Response to Alfred Bloom.» *Language and Society:* vol. 21, no. 2, 1992.

Lazarus, Richard S. «Thoughts on the Relations between Emotion and Cognition.» *American Psychologist:* vol. 37, 1982.

Melikian, Levon. «Some Correlates of Authoritarianism in Two Cultures.» *Journal of Personality*: vol. 42, 1956.

Miller, Walter B. «Lower Class Culture as a Generating Milieu of Gang Delinquency.» *Journal of Social Issues*: vol. 14, no. 3, Summer 1958.

Moughrabi, Fouad. «The Arab Basic Personality: A Critical Survey of the Literature.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 9, no. 1, February 1978.

Natzel, Shirley G. «Cultural Variation in Style: Field Dependence vs. Field Independence.» *School Psychology International:* vol. 18, no. 2, 1997.

Newby, Gregory. «Cognitive Space and Information Space.» *Journal of the American Society of Information Science Technology*: vol. 52, no. 12, October 2001.

Peng, Kaiping and Richard E. Nisbett. «Culture, Dialectics and Reasoning about Contradiction.» *American Psychologist:* vol. 54, no. 9, September 1999.

Pratkins, Anthony and Douglas McCann. «The Representation of Self in Multidimensional Cognitive Space.» *British Journal of Social Psychology:* vol. 30, no. 2, July 1991.

Prothro, E. Terry and Levon Melikian. «Social Distance and Social Change in the Near East.» *Sociology and Social Research*: vol. 37, no. 1, October 1952.

Ramirez, Manuel and Douglass Prince-Williams. «Cognitive Styles of Children of Three Ethnic Groups in the United States.» *Journal of Cross-Cultural Psychology*: vol. 5, no. 2, 1974.

Rancourt, Richard and K. Noble. «A Study of Epistemic Orientation of Subject Major Congruence.» *Canadian Journal of Higher Education*: vol. 8, 1997.

Real Women of Canada. «Government Clamps Down on further Feminists Funding.» *Reality: A Publication of Real Women of Canada*: vol. 39, no. 2, 2010.

________. «Homosexual Climb to Power and Influence.» *Reality: A Publication of Real Women of Canada:* vol. 36, no. 1, 2007.

Roberts, Carole and Charles Johansson. «The Inheritance of Cognitive Interest Styles among Twins.» *Journal of Vocational Training*: vol. 4, no. 2, 1974.

Rosch, Eleanor. «Cognitive Representations of Semantic Categories.» *Journal of Experimental Psychology*: vol. 104, no. 3, 1975.

Salkind, Neil. «Cognitive Tempo in Children and their Parents.» *Perceptual and Motor Skills*: vol. 44, no. 2, 1977.

Stark, Rodney, Daniel P. and Doyle, Lori Kent. «Religion and Delinquency: The Ecology of a Lost Relationship.» *Journal of Research in Crime and Delinquency:* vol. 19, no. 1, 1982.

Sternberg, Robert J. «Mental Self-government: A Theory of Intellectual Styles and their Development.» *Human Development*: vol. 31, no. 4, January 1988.

Suedfeld, Peter. «The Relation of Integrative Complexity to Historical, Professional, and Personal Factors.» *Journal of Personality and Social Psychology:* vol. 6, 1985.

Swendsen, Joel. «Use and Abuse of Alcohol and Illicit Drugs in US Adolescents: Results of the National Comorbidity Survey.» *JAMA Psychiatry*: vol. 69, no. 4, 2012.

Thorngate, Warren. «The Economy of Attention and the Development of Psychology.» *Canadian Psychology*: vol. 31, no. 3, 1990.

Tuastad, Dag. «Neo-Orientalism and New Barbarism Thesis: Aspects of Symbolic Violence in the Middle East Conflicts.» *The Third World Quarterly*: vol. 24, no. 4, August 2003.

Wardell, Douglas M. and Joseph R. Royce. «Toward A Multi-Factor Theory of Styles and their Relationships to Cognition and Affect.» *Journal of Personality*: vol. 46, no. 3, September 1978.

White, Joseph. «Guidance for Black Psychologists.» *The Black Scholar:* vol. 1, no. 5, 1970.

Zimmo, Monzer. «The Attribution of Negative Intentions in Arab-Canadian Voluntary Associations.» *Arab Pioneers* (Ottawa, ON): Fall 1996.

Zonis, Marvin and Joseph, Craig. «Conspiracy Thinking in the Middle East.» *Political Psychology:* vol. 15, no. 3, September 1994.

Theses

Hjartarson, Freida. «Epistemological Foundations of Native Education According to Algonquian Elders.» (Unpublished Doctoral Dissertation, University of Ottawa, 1995).

Nagy, Z. «Cognitive Styles: Cross-cultural Comparison and Acculturation.» (Unpublished Doctoral Dissertation, Long Island University, Brooklyn Centre, 1988).

Ramirez, Manuel and Douglass Prince-Williams. «The Relationship of Culture to Educational Attainment.» (Paper available from Rice University Center for Research in Social Change and Economic Development, Houston, TX, 1971).

Zebian, S. «Integrative and Differentiated Cognitive Style: Comparisons in Multidimensional Sorting, Embedded and Object Sorting.» (Unpublished Master's Thesis, University of Western Ontario, Canada, 1996).

فهرس

ـ أ ـ

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ذ -

- ر -

- ف -

- ق -

- ك -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -